

مقدمہ علم اخلاق

تالیف و ترجمہ

سلاح الدین "یلجوتی"

»پہلے پہل«

۱۳۳۱

مطبعة عیسوی کابل

۱۵۰۰ طبع

(الف)

فهرست محتویات

برخ اول:

دییاجه

صفحه ۱

۳۶

اول : هویت علم اخلاق

۴۰

۱- علم اخلاق، علم طبیعی است و با علم قانونی .

۴۲

۲- علم اخلاق، به علم عملی است و به هم من .

۴۶

۳- علم طبیعی و علم اخلاق .

«

۴- علم اخلاق و علم الحیاة (بیالوجی) .

۴۷

۵- علم النفس و علم اخلاق .

۴۸

۶- منطق، ریبا پسندی و علم اخلاق .

۴۹

۷- علم ما بعد الطبیعه و علم اخلاق .

«

۸- علم اخلاق و فلسفه سیاسی

۵۰

۹- علم اخلاق و علم اقتصاد .

۵۱

۱۰- تقسیم ابعاد اخلاق .

۵۲

۱۱- اشعار مکاتب اخلاقی .

۶۲

دوم: ادوار اخلاق:

«

(آ) دوره یونان و روم:

۶۵

۱- فیلسوف های قبل ارسقراط .

۶۷

۲- سوفسطائی ها

۶۸

۳- سقراط .

۷۳

۴- مکاتب اولی فکر علم الاخلاقی

﴿ ح ﴾

۱۹۷	«	«	سجده	(د) ما و علم اخلاق :
«	«	«	«	۱ - دورة ثنوت .
۲۱۰	«	«	«	۲ - دورة وحدت
۲۲۰	«	«	«	۳ - دورة مدرسی ما .
۲۳۳	«	«	«	۴ - شیخ الرئيس ابوعلی ابن سینا .
۲۴۰	«	«	«	۵ - نسیح محی الدین ابن عربی
۲۴۱	«	«	«	۶ - ملاحلال الدین محقق دوانی
۲۴۳	«	«	«	۷ - حواحه نصر الدین محقق طوسی
۲۴۴	«	«	«	۸ - ملاحسن کاشمی (واعظ)

سوم : ابعاد اخلاق

(آ) بعد اول اخلاق (علم النفسی)

۱۴۹	«	«	«	(۱) موقف اول : مدول ومجرکاب
«	«	«	«	۱- آررو واراده
۲۵۰	«	«	«	۲- احتیاج و حواش
۲۵۱	«	«	«	۳- حواش و آررو
«	«	«	«	۴- دباهای آررو
۲۵۳	«	«	«	۵- آررو وامید
«	«	«	«	۶- امید و حواست
۲۵۴	«	«	«	۷- حواست و اراده
۲۵۵	«	«	«	۸- تصمیم
۲۵۶	«	«	«	۹- مفید عبارت ارچیست ؟
۲۵۷	«	«	«	۱۰- اراده وسعیه

ب *

۷۳	صفحه	
۱۱۲	"	۵ - فلاطون
۱۱۷	"	۶ - مثل فلاطونی
۱۲۲	"	۷ - ارسطو
۱۲۴	"	۸ - کلمسون
۱۳۸	"	۹ - رواقیون
۱۴۱	"	۱۰ - قروایون
۱۴۵	"	۱۱ - ایفور
۱۴۸	"	۱۲ - مکاتب ایفور
۱۵۰	"	۱۳ - مکاتب متاخرین
		۱۴ - شکلی ها - لادری ها
۱۵۲	"	(ب) دوره قرون وسطی : (فلاطونی نو)
۱۵۶	"	(ح) دوره جدید :
۱۶۱	"	۱ - دسکارت
۱۶۲	"	۲ - اسپینوزا
۱۶۵	"	۳ - لاک
۱۶۶	"	۴ - هیوم
۱۶۷	"	۵ - کیانت
۱۷۳	"	۶ - مثالیت جرمنی : فوخته ، شلسنگ ، هیگل
۱۷۷	"	۷ - دوره بسیار جدید احلاق
۱۸۰	"	۸ - علم احلاق نشوء و ارتقاء
	"	۹ - هربرت اسپنسر
۱۸۴	"	۱۰ - ستمین
۱۸۵	"	۱۱ - فريدريك ميتشه
۱۹۰	"	۱۲ - احلاق و پراگماترم



۳۱۱	«	۱۳ - ترشح و تحسّم .
۳۱۳	«	۱۴ - جبیره ریاد .
۳۱۴	«	۱۵ - نفس اماره و اوامه .
۳۱۶	«	۱۶ - سلوک .
«	«	۱۷ - حالات و ظروف
۳۱۷	«	۱۸ - عادت
۳۲۲	«	۱۹ - حودی مسطم .
۳۲۵	«	۲۰ - انساق سحیه
۳۲۶	«	۲۱ - تطوع حیوانات
۳۲۷	«	۲۲ - آرادى انسان
۳۲۷	«	۲۳ - بلند ترین آرادى
۳۲۹	«	۲۴ - انداره حسرواحتمیار .
۳۳۶	«	۲۵ - اراده و اسباب خارجى
۳۳۸	«	۲۶ - اراده و سابقه
۳۴۰	«	۲۷ - اراده و آیديال
۳۴۲	«	۲۸ - آرادى اراده .
۳۴۶	«	۲۹ - آیديال .
۳۴۹	«	۳۰ - حرائیم بدوى سلوک در حیوانات پست
۳۵۰	«	۳۱ - سلوک وحشى ها
«	«	۳۲ - رهنمای سلوک .
۳۵۲	«	۳۳ - مثل ادبى و مثل اخلاقى .
۳۵۳	«	(۳۰) موقف سوم . قضاوت و سمد اخلاقى
«	«	۱ - انكشاف وجدان
«	«	۲ - بدو نمو قضاوت اخلاقى

٢٥٧	صفحة	١١٠ - قصد .
٢٦٠	«	١٢ - محرك .
٢٦٢	«	١٣ - محرك عربي ومحرك شعوري
٢٧٢	«	١٤ - علاقة بس محرك وقصد
«	«	١٥ - آيا لذت همیشه محرك است ؟
٢٧٣	«	١٦ - آيا الم منعى لذت است ؟
٢٧٦	«	١٧ - لذت معنوی .
٢٨٦	«	١٨ - عاينه غير لذت است .
٢٨٧	«	١٩ - آيا عقل محرك است ؟
٢٨٨	«	٢٠ - بس محرك چیست ؟

(٢) موقف دوم: سجیه و سلوک

«	«	١ - سجیه
«	«	٢ - دو عامل سجیه .
٢٩٠	«	٣ - مراح عصبی .
«	«	٤ - عزیزه .
٢٩٣	»	٥ - محیط .
٢٩٥	«	٦ - عواطف ، حصال ، عقده ها .
٢٩٦	«	٧ - عواطف .
٢٩٧	«	٨ - حصلت علم النفسی .
٢٩٩	«	٩ - عقده ها .
٣٠٠	«	١٠ - تاثيرات عقده ها
٣٠١	«	١١ - مرض عصبی نفسی
٣١٠	«	١٢ - عقده ها و سلوک .



محتویات برخ دوم کتاب

مجال قانون و طبیعه - لذت - سعادت - سعادت و خودی - تحقق خودی - آیا رندی تحقق خودی است؟ - کمال - طور و حالت عایه - حدود تصور - توسط آغار - توسط انجام - خودی حقیقی - وفاق دانی - معانی سعادت - نفس مطمئنه و سعادت - سعادت و لذت - سعادت و مسرت - سعادت و ایدبال - سعادت و حالات و ظروف - و طبیعه و ایدبال - پس معیار چیست؟ - تصور معنی قیمت - معنی حیر - حیر اعلی چیست؟ - خوب و صحیح - صحیح عمدی و موضوعی - آیا همیشه صحیح واقعی مقیاس صحیح عمدی است؟ - آیا همه اعمال از نقطه نظر عمدی صحیح است؟ - آیا همه اعمال از نقطه نظر موضوعی صحیح است؟ - استناد معیار اخلاقی - استناد قانون - صحه اخلاقی - استناد وجدان - استناد عقل - قطعیت سمد اخلاقی - تطبیق نظریات در عملیات

(ب) بعد دوم اخلاق: (اجتماعی)

(۱) موقف: اول فکرت اجتماعی.

خودی اجتماعی - خود خواهی و غیر خواهی - رأی یونانی ها درباره علم اخلاق - دبیای اجتماعی - جمعیت عضویتی است - حیات اراده ایست - وجدان محصول دبیای اجتماعی است .

(۲) موقف دوم: نظام اجتماعی .

امر اجتماعی - عدل - عرف خاص و عرف عام - حقوق و واجبات: - حق حیات - حق آزادی - حق ملکیت - حق پیمان - حق تعلیم و تربیه - موسسات اجتماعی: - خانواده - کارگاه - مدینه فاصله - مسجد - مملکت - دوستی - امر و نهی اخلاقی - عدل و احسان - رسوم و تقالید - بصیرت اخلاقی - عادات قومی - فضائل نسبت به مشاغل اجتماعی است - نظریه اوساط - دسته بندی فضايل - فرد یا جماعت؟ -

✽ و ✽

۳۵۲	«	۳ - خودی قبايلي
۳۵۵	«	۴ - قضاوت و تمير
۳۵۹	«	۵ - قوايين وضعي بحيث معيار اخلاقي
۳۶۱	«	۶ - تضاد قوايين وعادات .
۳۶۲	«	۷ - تضاد قانوں شرعي و قانوں اخلاقي
۳۶۳	«	۸ - موضوع قضاوت اخلاقي
«	«	۹ - بيت حوب .
۳۶۵	«	۱۰ - قضاوت بر عمل و بر عامل .
۳۶۶	»	۱۱ - قضاوت بر محرك است و يا بر قصد ؟
۳۶۸	«	۱۲ - کدام کس قضاوت ميکند ؟
«	»	۱۳ - نقد است يا قضاوت ؟
۳۶۹	«	۱۴ - همدردی است يا نقد ؟
۳۷۲	«	۱۵ - خودی مثالي .
۳۷۴	«	۱۶ - عقل و يا حديه ؟
۳۷۸	«	۱۷ - کمال .
۳۸۲	«	۱۸ - معيار بحيث قانوں .
۳۸۷	«	۱۹ - « هست » ، « بايد » ، « شايد » .
۳۸۸	«	۲۰ - امر قطعي .
۳۹۰	«	۲۱ - قانوں طبيعت
۳۹۱	«	۲۲ - حس و يا شعور اخلاقي .
۳۹۴	«	۲۳ - وحدان .
۳۹۶	«	۲۴ - قانوں عقل
۳۹۷	«	۲۵ - کلمات و قانوں عقل .

فہرست ماخذیگہ از انہاتر جہہ واقتباس شدہ است:

- احساء علوم الدین امام حجة الاسلام عرالی
ادب الدیاء والدین امام ماوردی .
ارسطوور ریمنگر (حرمی) 'Aristotle' By Werner Jeger, Trans By Richard Robinson.
اسس عقاید ایرانی ها تاتائی By Tatabai The Foundations of The Iranian Religions
اشارات شیخ الرئیس ابوعلی ابن سیمیا
پیش بینی علم اخلاق بی ایچ گرین Prolegomena To The Ethics By T H Green
تاریخ الفکر العربی . اسمعیل مطهر
تاریخ الفکسمة اليونانیة . یوسف کرم
تذکرہ الاولیاء شیخ فریدالدین عطار
سبع رسائل معلم ثانی ابونصر فارابی
تہذیب الاخلاق وتطہر الاعراق . شیح ابوعلی ابن مسکونہ
حبرواحتسار . رسالہ محمود وحوہموری نا مقدمہ شاہ محمد سلیمان رئیس دارالعلوم . لیکرہ
Republic of Plato. جمہوریت . فلاطون .
حمد اللہ . شرح تصدیقات سلم العلوم . محبت اللہ بہاری
Inyclopedia of Islam دائرۃ المعارف اسلامی
Inyclopedia Americana دائرۃ المعارف امریکانا
Inyclopedia Britannica دائرۃ المعارف بریطانیکا
دائرۃ المعارف عربی و ہندی



(۳) موقف سوم: تاثير فرد بر جمعيت .

فرديت مر کر جمعيت است - انتماء و تميل - نار برس خودی - حیات رهبانی - ارواح شریف - رهد - حیات تأملی - علاقه بين حیات داخلی و خارجی - فاب فوسین .

(۴) موقف چهارم: اثر جمعيت بر فرد .

حلق نمک - شر اخلاقی - ردیلت و گناه - عقوبت - نظریات - در ساراة عقوبت - معدوریت - عفو - آياسیاست عبارت از اخلاق جامعه است - آیا اخلاق رو به تکمیل است ؟ - آسمان اخلاق .

(ج) بعد سوم اخلاق (مابعد الطبیعی)

اخلاق و وحدت الوجودی - اخلاق و دین - نارسائی ریندگی - نارسائی مجتمع - نارسائی علوم - نارسائی فن - ضرورت نه لایقماهی - دو لانتماهی - دو درسگاه عرفان - اقایم سه گانه مشال کمال - خودی دین - بر اع لعطی - پهلوی اخلاقی دین - شماره نند اوراق بشر - تحلق باخلاق الله - قانون اخلاق و معرفت خداوند

چهارم: خاتمه:

تشوشات سلوک و ممالجات:

تشوشات سلوک: - امراض عضوی - امراض و طمعی اعصاب - امراض اخلاقی و گناه - مسئولیت - اعجاب به نفس - ممالجات . - تحلیل - تحلیل بوسط سلوک - تحلیل حواس - تحلیل هابطه - اظهار روحیاتی - تعمیر نداعی - ترک گناه - عناصر چهار گانه خود شناسی - انابت - نرس مرگ .

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ویاچه

فنام خداوند پاک و نه بیایش او، و بیز بیاد پیامبر پاک و درود بر او و
خاوند او، اریں سب آعار منکمیم که واحدینی و وطیبهٔ اخلاقی ما ست و هم اراینکه باید
در رفتار رنده گیء خود دارای مثال و آند یالی ناشیم .

وجود، و نار حیات، و بالا آحره شعور، بی مقصدی نیست مقاصد ما ما سد مبارک مانی
پایان است ولی اس بی پایانی بالا آحره به پایانی رسیدنی اس ما بشیار مقاصد خود را به نداشت
حسن می دایم. هر فرد اسان بلکه حیوان نیز میداند که گرسنه و تشنه است و میداند
که بدن او رو حه میخواست. ولی مدنی که بین ما و حیوان مشترک است و ند بی که
روری برای دام و دستدوم مسابقهٔ سوايق حیوانی بود هیچگاه نمیتواند که
سر مرل آحرین و مقصد نهائی حیات شماخته شود و لو که کنون در اسان سبباً
هر کفر مانهی بس ناطقه گذشته و یک گام ایطور یک مسافهٔ بعدی را اپیموده
باشد. رراچون هر مر کفر فر مانهی بیز در بعه ایست برای مقصد دیگری مثلاً برای
تعبیه و تجهیز و بعداران برای تهیهٔ سرد و سپس برای پیروزی و هلم حراً. پس دریافت مقصد
نهائی کاری است که نداشت حسن آرا کرده نمیتواند و این کاری است که فلسفهٔ
اخلاق و اخلاق مثالی میکوشد که حتی الوسع و بقدر امکان آرا کشف کند .

• مثلاً حوان آراسته و پیراسته، کشش تند و تیز و سوراخی را ر بیا صنمی می پرورد
و این حسن مبهم ولی بسیار بیرومد او، دنگر تسکین و تعبیری بدارد الاوصال آن دختر .
ولی آ یا او میداند که این همه کشش و کوشش در اثر آن است که عریزهٔ حتمی
او را انگیزه میکند و اگر این را نداند آ یا این را هم میداند که عریزهٔ حتمی
برآی این خلق شده است که نسل را زیاده کند و نوع را نفل و ادامه دهد؟ و لیکن



- Compact Inevlopetha دائرة المعارف (كامپيات)
- Spirit of Islam By Ann Ali روح اسلام، امير على
- The Story of Philosophy By Durant Ph. D سر گذشت فلسفه دوران
- شرح عقايد سفي، علامه بمقارابي
- شرح موافق علامه بمقارابي
- The Universal Home Doctor طبيب حائگي جامع اراشاعات «سه تسمين» هند
- The Science of Ethics By su L. Steph علم اخلاق، ستمن
- علم الاخلاق الى بقوماحوس برحمة نارقان سانبهار، نامقدمه مترجم كه احمد لطفي
- السيد آبرا عربي ترجمه كاه اسب
- Psychology And Moral By J A Hadfield علم النفس و اخلاق، جي اي هـ ويل
- فصوص الحكم شرح محي الدين ابن عربي و شرح حاشي بران
- Sartor's Resartus By Thomas Carlyle فلسفه حامي نومان كار لاؤل
- فهرست ابن المديم محمد بن اسحق المديم المعدادي
- فاصي سلم فاصي مبارك
- قصة الفلسفة الحديثه احمد امين ودكي بحسب مجهود
- A Manual of Ethics By J S mackenzie كتاب دستي اخلاق جي اس مكمري
- الكشف عن مباح الادلة في عقائد المامة علامه ابن رشد اندلسي
- كيمياء سعاد امام غرالي
- گلشن راز، امر حسينی سادات و شيخ مجهود شپشتری
- الملل و الاهواء و الفحل امام ابن حرم طاهري اندلسي
- الملل و المحل، عبدالکریم شهرستانی
- The Method of Ethics By H Sidgwick، ميهج علم اخلاق، ذا كترسد گونك
- هدايت الحكمة و شرح ميهدي بران

داشته است. سو فسطائی های یونان که در حقیقت مؤسسين بدوی اخلاق گفته می‌شوند، چیزی را که در نصب العین داشتند همانا کسب پول و کسب قوت بود و این کار ممکن نبود تا طمعات عامه را با خود همراه می‌ساختند، طمعات عامه که ارسطو دشمن ذوق ایشان است و هم دنیای حقایق ایشان را بیش از اتمام نمی‌شناسد، بدیگر صورتی تحریک نمی‌شود تا پای لذت و یا منفعت درین نباشد و این بود که سو فسطائی‌ها دعوت لذت و منفعت را پیش می‌کردند و حتی احياناً به بشتیابی ذوق عموم بر حکمای حقایق هم پیر و رمنند می‌شدند.

ارسطو پیوس قیر وانی شاگرد سقراط حواء در اثر استعداد شخصی خود و حواء در اینکه تعلیمات سقراط را بحوبی درک کرده بود، اساس مکتب اخلاقی خود را بر شاگردی لذت طرح نمود ولی مکتب او باین پایگاه بارل خود نتوانست نرد و فکرت فلاطون، و حتی در مقابل فکرت ائستاس رئیس مکتب کلبیون قدی را ست کند تا اینکه ببقور این مکتب را تا درجه تعدیل نمود و آن وجهه معقویت داد ولی با این هم لذت نمی‌توانست پیرایه اخلاقی را قبول کند و این رو کوشش های علمی و فلسفی ابقور در سراسر این کار شد و هدر رفت.

سو فسطائی های جدید اروپا که همیشه حاسب شد و در میگردقتند حواستند که بیش از ابقور لذت را به حلیه ربانری سازایند، و حتی حواستند که بهترین پیرایه بشر را سر و گردن بطرف آن بندند یعنی آنرا در عباء و رداء دیمو کراسی که مطلوب درین بشر بود، و زمینه نهصت و قیام آن هم بردیک شده بود، جلوه دهد و همان بود که این کار را کردند و فارموله مکتب خود را چنین نشان دادند که:

« بررگترین لذت برای بررگترین عدد » آری ابایبصورت ذیمو کراسی خود را بزمیان آوردند، نه باین طور که سطح پایان دهیت بشر را سطح بلند آن ارتقاء دهند بلکه باین طریق که سطح بالا را سطح پائین تر بیل دادند و همان بود که لذت بشکل متقاولاتی مسح شده خود یعنی تقیافه

آیا و قتی که ما اینجا رسیدیم باید توقف کنیم و نگوییم که عرص بهائی این محبت تنها تکثیر نسل انسان بوده است؟ و اگر چنین باشد که عرص بهائی عشق آن حوان تکثیر نسل بوده است پس این حوان میتواند این عرص بهائی را از هر فردی از جهت مخالف توقع کند، و چرا آنطور اشجایی کرده که موجب اینقدر رنج و الم او گردیده است. آری! این حوان این انتحاب را از آن سبب نموده که این دختر به حسن ریبا پسندی او قشننگ بوده است و چون حمال سایه کمال است طبعاً این خود دلیلی است که عایه نسل پس از تکثیر آن همانا کمال آن است زیرا حمال عبارت است از تناسب نظام مادی و چون نظام مادی در سایه نظام ادبی سیر میکند لاجرم حمال همیشه پیش آهنگ کمال است.

همین اشتیاق بهتمه کمال است که پیکرهای قشننگ و چیرهای لیدید؛ ما را بیشتر جلب میکند، و اگر فقط فرد و یا نقای نوع منطور یگانه فطرت می بود در آن وقت هر عدائی که بدل ما بتحلل شده می توانست، و یا هر فرد از افراد حمت لطیف، می توانست که این مرام را انجام دهد.

میگویند هر عریزه که و طیفه خود را انجام میدهد نالدت توأم است. آری! هر عریزه که و طیفه خود را انجام دهد با تسکین توأم است اما نالدت بیشتر مربوط است به کمال کمال و طیفه و یا و طیفه کمال و چون عریزه و یا و طیفه آن عایه حیات محسوس نمیشود، لذا نالدتی که نالعرص آنرا پیروی میکند بیسببانه گفته نمیشود؛ منفعت نیز (طوری که بول مقیاس فرضی است) یک حساب اعتباری است و به طبیعت اشیا و ماهیت عرائر ارتباطی ندارد و نمیتوان آنرا آنطور عایه دانست که ناسیر تکاملی بشر همراه بوده است ولو که امروزر نارار گرمی هم داشته باشد. سعادت بی اگر عناصر حیر و کمال را از آن پیرو می کنیم هم از مقوله نالدت بیرون شده نمیتواند و شاید آنرا عایه بهائی اعمال بشر قرار داد.

ولی نالین هم می کاتب نالدت نادیده میشود بانسوء و ارتقاء دنیای اخلاق همراهمی

بعضی از شعبه های مکتب لدت باس نتیجه رسید که اشخاصی مانند هکسیاس عقیده کنند که نه اشجار پناه برند و برخی هم آخر شان به رهبانیت کشید. و طبیعی است اگر مساوی و مکر بشر مبادی ثابت و متین نباشد، رفته رفته عرصه استحاله میشود و بطبع ظروف مجبور میشود که ماهیت خود را قلب کند. مثلاً پرسیب مردک بر اساس تساوی و بلکه شیوعیت مطلقه نهاده شده بود و اگرانطور شیوعیت مطلقه و اینطور تساوی بی قید و شرطی بمیان می آمد طبیعی است که داعی يك ديکتا توری مطلقى ميشد مبادی تنگ همچنگاه نمیتواند بروسط مستقیم نماید و حتمی است که یکی از دو طرف افراط و تفریط پناه می جوید. بلی مبادی سامی و امثال حیر و کمال، مانند حور رشید است که همیشه سر کریت نظام خود را حفظ میکند.

اگر ما «لدت» را بحیث عنوان قبول میکنیم؛ و در سخن رابه رهبانیت می کشانیم و یا منفعت را مبداء قرار داده و دیمو کر اسی را غایب آن می ساریم؛ اس خود بدات خود تناقض و حلهی است که نباید مبادی و قواس احلاقی ما حایگرس شوذ. باید عنوان و معنوی و آعار و انجام مفسکوررات ما نک چیر باشد. و مخصوصاً که عنوان لدت و منفعت چسری بیست که بشر نتواند زیر این د و عموان مصمون حوابدنی داشته باشد؛ و یا منفعت که مایه افتراق انسانی بشر است؛ مکرر دیمو کر اسی و یا وحدت و تساوی افراد انسان گردد.

و اگر بخواهیم که مانند کلمبسون و رواقسون عنوان لدت و یا منفعت را ارقاموس عرائر انسان بیرون کنیم بار کار یکبار از مکتب (لدت و منفعت) بهتر باشد بگردانیم ریرا حباتیکه حوشگوار و سودمند نباشد قوامی ندارد.

اگر بخواهیم که قهون و طیفه را مبداء خود قرار دهیم و این قانون و طعمه ارتباطی بما بعد الطبیعه و عالم الهی نداشته باشد بارهم به وجدان فرد و خودی های پست تسکینه می کنند و اریک حواش محص، قوت و سمو بیشتری بخواهد داشت.

«حیر» بیر کلمه مبهمی است که شاید ارسطیوس آنرا عبارت ازلدت بداند

« منفعت » چهره اصلی خود را ارحلال همه آن حلسه ها و پیرا یه شان داد و همه مبادیء سامی اخلاق را تحت الشعاع خود نمود .

و چون مبدء منفعت نمیتوانست مبدء حقیقیء اخلاق شود، طبیعی است که موجب استثمار شده و ناساط استعماری را که بدترین شکل امپریالیسم است پهن نمود و دیار را به تشنجات بعضی و منافست گرفتار کرد . و از طرف دیگر دو عکس العمل دیگر را نیز ایجاد نمود یکی نظریه نشوء و ارتقاء که اساس تنازع للمقا و انتحان طبیعی و بقای اصلح را میان آورده و مدجربه نظریه اینست که « قوت حق است » و هم به عقیده « تهوق نژادی » شد ، که خطر این نظریه ارحطرت استعمار دنیا را کمتر تهدید و متشیج نسکرد .

عکس العمل دیگر آن نظریه مارکسیسم بود که ماسوای دیگر خطر هائیکه همه چیز داشت خطر مستقیم تر آن متوجه اخلاق و تهدیب بشر بود و اینک می بینیم که این سه خطر خطر استعمار ، خطر تفوق نژادی و خطر مارکسیسم موالید سه گانه همان نظریه منفعت و لذت سوسیطائی های اروپاست که برامن و سلام نوع بشر حانمه داده است .

اسان در اثر ارت و محیط دارای عریز قوی تملك و حرص فوق العاده منفعت شده و حتی که باقی عرائر و ملکات اسان را تحت الشعاع و بساخته است . امروز روری است که باید فلسفه اخلاق تمام قوای خود بسکو شد که این عریزه و این ملکه را قدری تعدیل کنند تا بدیگر عرائر و ملکات موقعی برسند و اسپان نتواند همه غرائر خود را بریریک نظام آورده « خودی » خود را مطم کند و دارای تحفوق دانی و بس مطمنه شود ، نه اینکه اخلاق نیز این دو عریزه قوی لذت و منفعت را مبدء اولین و غایبه آحرین حیات بشر ساخته و انسان را بر حلاف اینکه : « حیوان ناطق » شناخته شده بود « حیوان محتکر و باعیاش » سارد . ما نمیکوئیم اسان از مال و لذت مشروع صرف نظر کند . بلکه اینقدر میگوئیم که برای عریزه تملك آن تقدیر مجالی داده نشود که دیگر عرائر را که از آن مهم تر و لارم تراست فشار دهد و از بین ببرد .

تشبیه و تماردات « ویا بیر » خودیء کسه جکاوای « و حال آن خودی هاما اند حال • حیوا ناتی بود که اریک سلول تشکیل یا فته اند. ولی کنون می بید که خودیء او عبارت است از مجموعه عرائری که در روشنی صغات خدا سپر می کنند و نفس مطمئنه و خودیء منظمی را تشکیل داده اند که عالم صمرائی شده است •

دیروز که گر بیان او تنها بدست عریزه حتمی بود، این عریزه چیری که ارو می خواست تنها این بود که به شعل پا ده حتمی و فجو رهنه مک باشد ولی کنون همه عرائر در اطراف خودی او حلقه رده اگر عریزه حتمی از اورن میخواهد اما عریزه پدری و مادری، ترسه اولاد، و عریزه تملک، کسب حلال، و عریزه حیا، سترو پرده، و عریزه کنجکاوای معرفت، و عریزه تبارر، هنر و عریزه حشیت، تقوی و عریزه شجاعت، اقدام، و عریزه ترس، احتیاط و همچنین هر عریزه نبوت خود حق طبیعی خود را طلب میکند و وقتی که هر کدام به حق مشروع و طبیعیء خود رسید آنگاه نفس می بید که همه پرده های آن بکار افتاده و هر کدام در حدود طبیعیء خود بطور بارمل احراء و طیفه میکنند و آنوقت است که نفس می بید که مانند باقی کائنات بوظیفه فطری و مجبول خود اشتغال ورزیده و در سنت فطرت پویان شده و در داخل هر دو نظام فطرت با تمام مولودات فطرت که نندگان خدا بند، هم آهنگ گردیده است و بهشت طمانیت اورا پذیرفته است (۱) .

اگر عریزه تنها می ماند و بر استبداد خود پافشاری میکند نه تنها از مرام شخصی خود محروم میشود بلکه در عایه طبیعی خود ترسناکام میگردد، و عاقبت عریزه حتمی مثلاً که عایه آن تکثیر نسل و سپس کمال آن بود به قطع یا انحطاط نسل منجر میگردد و علاوه بر آن باقی عرائر را بیرار بین می برد. و همچنین است باقی عرائز مثلاً عریزه مستبده تملک قارون را زانور زمین برد و عریزه قاهره تبارر و تشبیهات

• (۱) « فاد حلی فی عمادی واد حلی حتمی »

و ننتام آنرا عبارت از منفعت . چنانچه در عرف امروزه ما هم حیر عبارت است از چیزی که از مفهوم منفعت بسیار دوری ندارد .

همانند کمال . کمال نیز ظاهراً چیزی است که موضوع بیولوژی است و چیزی است که استخوان نثارع للمبقاء حیات مادی و عسوی است و ایمنطور کمال علم انسانی تجربی بر چندان قیمتی بنا رد .

همه این مشکلات درین است که ما در پس کوچه های طبیعت و محله عرائر سیر و سکنی داریم و بهر کوی و بررن که تصادفاً گذر ما میقتد نمیتوانیم که از کسج و کنار دیگر آن ناحیه ناچبر شویم ؛ هر یک از این عرائر اگر گریبان ما را بگیرد آنرا یسگانه مو خودی می بینیم که عیر آن چیز دیگری را سراع نداریم و لاجرم گریبان خود را از شر آن خلاص کرده نمیتوانیم ، و هم اگر احیاناً نایسکی از این عرائر در ستر شویم ، ما هم مشکل است که بتوانیم راه آسنتی را با آن نار کنیم . آن عریره که قرین ما شده است ما را در چاه می اندازد ، و آن عریره دیگری که دشمن ما گشته است در کمین ما نشسته و صدچاه دیگر را برای ما می کنند ، مثلاً عریره تملك اگر قرین ما شود ما را صد مهالك آشنا میکند و هم عریره جفتی که اگر آنرا طلاق دهیم صد ها عقیده مجموعاً با نه را در کمین ما تشکیل میدهد و نقطع و اشتباك ریشه های اعصاب ما شدت میکوشد

اینجاست که اگر از فلسفه را ستمین احلاق استمداد بخوانیم میتوانیم ما را پراه رندگی ما رهنمونی کنند ، کاری که فلسفه اخلاق میکند این است که ما را با آن مادی آشنا میکند که نه سمو و کسلیت و استیغاب خود « خودی » ما را ازین دهلین پست بالاتر می برد و ما را با وحی ارتقاء میدهد که ما میتوانیم ا را با این پس کوچی های طبیعت و معاك های غرائر را بحیث مجموع مشاهده کنیم و نقشه عمومی و مسکمل آنها را با روابط ذات البینی آنها در نظر بگیریم ، آنجا می بینیم که آن « خودی » که ما در بین این کوچها داشتیم « خودی » بود که از یک عریره تشکیل یافته بود یعنی مثلاً « خودی لذت » و یا « خودی تملك » و یا هم « خودی »

ولی ما بیک چیز دیگری سر موهوب شده ایم که ما را آرا دیگر مطاهر فطرت
 و در دا شته بقرا بسته است ، و ایس امتیاری است که مخصوصاً ما داده شده
 است و آن عمارت است از «اراده» . اراده که گاهی هم از نظام ادبی
 عملاً پای بیرون می نهد . ولی ما چرا ناس موهبت که عالماً موجب ظلم
 و خنل ما میشود معتاد شده ایم ؟ برای اینکه ما حلیه حدائیم و حدائیم کرامت را
 بهرق استعدادها گداشته و ما را در بر و بحر مسلط نموده است . شاه عادل که
 در کشور خود قانونی وضع میکند ، نه نماینده و وکیل خود قدرت و اختیار مخصوصی
 عطا میکند نادر پیشبرد آن قانون خدمتی کرده نتواند و حتی آنطور قدرت و اختیاری
 که وکیل مد کور می تواند از آن استفاده های سوئی هم نکند .

ما هم همینطور اراده و اختیاری را گرفته ایم که باید آنرا در خدمت نابین
 نظام ادبی نگار اندازیم و شاید نتوانیم ازین کار و ان قدمی فراتر گذاشته و شاید
 که هنوز آن کاروان را بدمال خود گامی چند بیشتر نبریم ، ولی گاهی هم
 طالب و حاصل میشویم و آن اختیاری را صرف میکنیم که سبب فروماندن ما
 و حتی گاهی موجب عقب ماندن دیگران می شود

ولی چرا این اراده گمراه می شود ؟ برای اینکه گاهی عالم خود
 و صب العین خود را فراموش میکند گاهی میشود که اسباب اثر مفکوره های پست
 و باچیرگی بعضی عرائر پندنیای پستی های گریب می شود و اراده او تماماً مصروف این
 دنیای تنگ و پست میگردد . ولی طبیعت فلسفه اخلاق است که او را بدنی عالیتری
 آشنا کند تا دانه بطرا و وسیع تر گردد ریرانگی و بطرا و بواسطه آنست که او بدون
 یک عریزه و بدون یک معاک تاریکی دیگر چیزی ندیده است . اگر یک دفعه ازین
 حنیص پست بالا می رود و عیرار یک عریزه دیگر عرائر و عیرار خود ؛ دیگران را بر
 می بیند و نه هم آهنگی خود با نظام فطرت معتقد میگردد و عرائز خود را در روشنی صفات
 حدائید مطالعه میکند و میگوید که متعلق باحلاق الله شود ، آننگاه در عاری باستخوانی

فرعون را با عماق دریا کشاند ولی نفس مطمئنه موسی (ع) او را بمیقات و معراج او ارتقاء داد و او را سرمایه نظم و آئین دنیائی ساخت .
 وقتیکه ما را در دهلیر خودی پست کسب از تقا میکنم ، طبعی است که چشم ما بیک مدطره و سمعتری می افتد و آنجا است که میتوا بیم در حلق آسمان ور مین و آفاق را نفس تفکر کنیم و آنوقت است که می بینیم که تمام کائنات مادی و ادبی بر حسب نظام خود سیر میکند که نه ما اربن نظام برو بیم و نه هم این نظام ارما خارج است .
 و اربن است که ما میتوا بم این نظام را بهیمم و در داخل و خارج خود مشا هده کسیم و ایمان کسیم که این همان فطرت و سمت خداست که هیچگاه در آن تبدیلی بجواهی یافت .

بامراین قانون است که صجره ر کوه سراریر و چشمه رسیده آن انبحار می کند و بمرما این نظام است که ما در سیر حیات طبیعی و اخلاقی خود محمولیم .
 این نظامی است که قانون اساسی دنیای فطرت و مطهری است از علم خدای واسع وعلیم .

فاعلیت صفت و سعت است که عالم حلق را از مبداء حلق بر آورده و با رفاعلیت صفت علم است که آن عالم را بهمان مبداء که مال و معاد آن عالم نیر هست ارجاع می کند . که گویا این دایره و خود دو قوس دارد قوس و سعت که قوس عالم طبیعت است . و بر حسب قانون طبیعت از مبداء سیر می کند . و قوس معرفت که قوس عالم معنی است و بر طبق نظام ادبی بسوی معاد رفتار دارد ،
 و اساس حلقه و صلی است پس این دو نظام که بدن او بر حسب قانون طبیعت و روح او بر حسب نظام ادبی سلوک میکند .

پس کنون کاروان حیات ، و محصوراً کما روان شعور ، و بالخصوص عقل انسانی درین قوس صعودی یعنی قوس معرفت جانب کمال یونان است و آن هم تحت نظام ادبی که علم اخلاق نماینده طاهری آن سنت سرمدی خدا و بد است ؟

این مادی را که ذاتاً آسمانی و از مسایل مابعد الطبیعه است بدست ارباب علم میگذارند و ارباب علم بر اساس آن مبادی؛ فواین آبرا که آنهم حقایق ثانیه و بر قلوب پاک از طرف خداوند مقوش شده است، کشف و تدوین میکنند، و بهیچ علم اخلاق به پیشگاه ادهان مسور میگذارند ولی اینهم حد نهائی این سلسله نمیشود، بر اهل فن اخلاق بر مردمانی میباشند که ربانیون گفته میشوند و این قوا بر این را در افراد بشر تطبیق میکنند، که اگر ارسطو و شرح ابن مسکویه فصلت را به عادت ارتباط بیشتری میدهند این است که ارسطو اخلاق را از پهلوی عام مشاهده میکنند و شرح ابن مسکویه از پهلوی فن

پس فلسفه اخلاق چیری است که مادی و ایدئال و سطح حقیقی انسان را در نظر بگیرد، و علم اخلاق در روشی این مادی، فواین آبرا در باره سلوک و اراده و عادت و غیره ترتیب میدهد و فن اخلاق این علم را در افراد و اطفال تطبیق میکند. ولی قانون اخلاق قانون موعوی نیست قانونی است که از یک جزء نفس انسان رجزه دیگر آن تحمیل شده است، قانونی است حدائی که روح پاک بشر آبرا مالهام گرفته است ما هیچگاه نمیتوانیم بهیچیک از مادی سامی آن نقد و تصریح و با حرج و تعدیل کنیم و این خود دلیلی است که ما آبرا بساخته ایم قانونی است که در صحف اول بشر بوده و به تصویب همه ابدان رسیده و بار به حاتم خاتم الانبیاء (ص) مکمل و مظهر شده است.

در قدس مبادی اخلاق و سه و مقام شامخ آن بدون ارجحندی ارسطو و سقراطی های قدیم و جدید کسی اندک شبهه ندارد. اما چیزی که دارد در باره آن گفته-گو کنیم اینست که بشر تا چه اندازه برای قبول آن حاضر شده و میشود.

مارسطو در حتم رساله «اخلاق نیکو» که خود چنان معلوم میشود که حاتم یأس را بیشتر میگیرد و از طبیعتات حول و حوش خود را بطور امدی ندارد که این مادی و همچنین هیچیک از مبادی عقلی نتواند موحد است ایشان شود. او میدوید. . . . اگر تنها خطا به ها و کتاب ها یارای آبرا میداشت که ما را مردمان

فریفته نمیشود و همت او آفاقی را بر پر میگیرد. بلی! فلسفه اخلاق کاری که میکند، ایست که برای انسان آید نالی پیدا میکند و نه آن اندیال سطح او را نالامی برد و این است که سقراط میگفت «فصیلب معرفت است».

ایست فلسفه اخلاق که ما را بمبادی عالی و حاویدا حلاق و مثال اعلائی حبرو کمال آشنا می کنند و ما را به سطحی ارتقا میدهد که خود را در آنجا ناتمام مخلوق و حتی ناتمام دنیای فطرت همندوش و هم آغوش و هم نوامی بسیم اینجا جای هم آهنگی است، حائنی است که همه عرائر، همه خودی ها، همه قوانس مادی و ادبی، بی نقاب میگرد و مردهر چه میکند به هم آهنگی همما ینهاست استمداد نک عریره عبارت است از یک لدت و هر اراالم ولی اسحار هر عریره لدتی شست میکند که هیچ المی دربی آن نیست که البته میتواییم این هم آهنگی لدا ئد را سعادت نام گذاریم و چون سعادت بارار مقوله ادت است، نباید مقام شامحی داشته باشد، ولی چون اینجا سعادت ناس سطح عالی ارتقا هسته و علاوه بر هم آهنگی عرائر، هم آهنگی تمام فطرت بیرون آن توام شده است، طبیعی است که «مثال حیر» بیرون دران مبروح گشته است و چون بر حسب نظام ادبی کائنات است «کمال» هم سرار گریبان آن بیرون کرده است و چون تحلق باحلاق الله است، فعل او ماند فعل خدا مقصود بالذات گشته است فعل خدا برای کنار دپگری نیست بلکه خودش بذات خود عایبه است. بدو که به اخلاق خداوند حوی گرفته است بیرون فعل را محص برای نفس فعل میکنند و عایبه را ارادت و یا مدعت و یا سیاست و یا سیادت در نظر ندارد، و اینجا است که سعادت باقانون و طیهه بیرون متحد میشود، و چون اینجا است که اخلاق دست ارادت خود را حاصدین درار میکنند حتمی است که این سعادت رنگ خلود میگیرد و تا صحنه بی پایان آن بجهان امتداد می یابد پس انسطور سعادت در حقیقت عمارت از و طیهه و حیر و بالا آخره کمال است.

ایست فلسفه حقانی اخلاق ولی این کار؛ کار حکیم ربانی و طمیب عیسی و کار کسی است که خداوند او را به طمیل موهبت حکمت، حیر کثیر داده است که این طور اشخاص

ولی ارسطو نایب‌سکه اولین مؤلف و مدبر علم اخلاق است و اخلاق را بصورت يك نظام مكملی مانند قیق و تو صیح را یدالو صمی بیان آورده و این چنین اثری را که نند، نه شرح و ترجمه آن حیای ا فتخار دارم باقی گذاشته که در عرصة ۲۳ قرن همان بصارت و بکارت خود را حفظ نموده است. بار هم ارسطو اخلاق را از مراح آسمانی آن به حصیص این خاکدان فرود آورده است.

نشر چیری است که اگر خود را از خطرۀ قدس بیرون دید، دیگر حائی نمی‌یابد الا اینکه در حدیقه بیالوحی در آید. اگر ریشه ما از سدره وطوبی قطع میشود بیش از حصراء دهن بخواهیم بود. آدمسکه مسخود ملايك است همان آدمی است که روح خدا درو دمیده شده است ولی اگر این روح بیگانه میشود شرالدوا بی است که نماید حتی درین سطح خاکدان حای گریب باشد، بلکه با بدسه اسفل السافلین برود. همه از با حق ما را بعودشناسی امر و نوصیه فرموده اند ولی اسما چطور خود را شناخته میتواند ناد را آئینه ما بعد الطبیعه نظر نکند اگر چشم ما به کسگره عرش الهی دوخته باشد و از آنجا ارتباط عمومی کائنات و از قانون اساسی حطه امکان و نالای حره ار سنت حاوید خدا الهام بگیریم چطور خواهیم توانست که جان خود را به بدن ربط دهیم و چطور خواهم توانست گریبان خود را از آن اسارشی خوین که درین وحوش سواحل کاسگو حکم فرماست خلاص کنیم.

منگو یسد فرقی بس ما و حیوانات ایست که ما قوا بس و صعی داریم و حیوانات ندارند ولی از روی که این قوا بس و صعی به کوشش سرسطلانی های اروپا از تباط خود را از قوا بس آسمانی و از آن نظام اعلائی فطرت قطع نموده است کداه سعادت در آغوش بشر آمده است؛ حلم خداوند است که این قوا بس تنگ را که «ر همین را نا آن فراخی آن تنگ میسارد» تحمل میکنند. آری قوا بسی که از مبادی سامی ما بعد الطبیعه و از مثال خیر و کمال و از هم آهنگی به قاون ادبی فطرت بیگانه باشد ویرشا لوده لدت و مععت ما دی حیوانی

يك بسا رد ، سراوار آن بود كه گفته «نو گنر» آنها را (خطاها و كتب را) تمام مردم می‌حستند و نه گران ترين بها می‌خریدند. ولی بد بختا نه چیری را كه مبادی اخلاق درس ناره کرده نتواند این است كه همت بعضی جوانان ارجمند را بر پایداری نه بیکوئی برسد و دلی را كه فطرت پا کیره دارد ، دوست و صیلت و پای مد پیمان بسارد « درس شمه بیست كه ارسطو درس گفته خود اريك یأس مرحی اشعار می‌کند ولی امید کم او بر چیر كو چکی بیست ریرا هیچ مسموره در بد و تا سپس خود آتقار هارمزده ده بوده ، حتی علوم طبعی و ریاضی كه نسبتاً دریو نان تقدم زمانی بیشتری داشت نیز اار آنده در حشان خود چندان بشارتی نمیداد. و مخصوصاً اخلاق كه بشر در نفس خود بعضی عناصری دارد كه نمادى آن معارضه میکند. اگرچه ارسطو میداست كه نمادى اخلاق اودر حلال بیش اریست و سه قرن به تداول ایام می‌افتد و در اكثر از حاءعالم و نه زبانهای مختلفه بشر میشود و درین اواحر موجب بهت ها و تیقط های فکری عالم شمولى میگردد .

ولی ارسطو ناینگه اولین کسی است كه حدود اخلاق و بلكه باقى علوم را مشخص نموده و اولین نویسنده آىست كه مستقلاً در ناره اخلاق آثار حاوید و حدا گها نه نوشته است ، ناره هم واضح اخلاق گفته میشود و نه هم اخلاق ، علم و باقانون وضعی است ، ناكه خداوند است كه شارع اس نظام حاوید است و هر جا كه دل روشمی باشد مهبط این الهام حدائی شده ، مبتوا ند. تا نشر بوده است بقدر استعداد خود توانسته است كه ازین شعله قدسى قسمی بگیرد.

دربونان «هرا كلیتس» و «دیموكرتس» و بعدار آن سوفسطائی درباره اخلاق بطریانی داشتند ولی سقراط و فلاطون مردمی بود ند كه اسپاس علمی و فلسفی اخلاق را با آسمان مجدآن بالا بردند. و حقیقه اخلاق آن چیزی است كه سقراط عملاً و فلاطون بطراً درباره آن حق حقیقت را ادا کرده اند و اخلاق سقراط و فلاطون معراج آن مبادی است كه فلسفه میتواند با بحارسد .

در سنیر است. وهم دوره‌هایی می‌آید که قوه با علم معارضه می‌کند و امثال حوستانیان مردمی پیدایی شوند که درواره علم را قفل می‌زنند، و با اینکه شعور بشر راه انحراف را می‌گیرد و مکانی مانند مکتب لدت و مکتب منفعت بروی کار می‌آید که رهن مبادی و سامی اخلاق میشود، و شاید امیدوار سطور این نقطه بوده که میدانیست اخلاق آن قانون حدائی است که بر لوح صدر انسان منقوش شده، و هر وقت که باشد حد او را نه باری و همدگاری خود پیروزمند می‌سازد. و شاید در عین حالی که او را بحث يك فیلسوف دنیا لوحی، نظریه سیر بطنی تکامل قدری هابوس می‌ساخت، نظریه علماء آنوم ببار نظر او غائب بوده، که وطرت توسط تیله و تنبه و حسرت و حیرت کار میکنند. و پیدایی شوند هر دان حدائی که بیکبارگی این مهال قیدی سبی را پر کاوش کنند و همو آنرا بحد تمام و کمال برسانند و آنرا بار دیگر از شاحسار سدره المنتهی پیوند کنند تا سایه آن خوشگوارتر و میوه آن قدسی تر شود.

واقعا اگر انکشاف اخلاق چیزی باشد که مرهون گام‌های اشتی ار تقائی باشد و باید منتهی شویم تا در این شوء و ارتقای عصویت، نظورا اخلاقی هم پیش برود، درین صورت ما هم باید از ارسطو هابوس تر باشیم ولی امر زر ثابت شده هرود که اسان مولود ارت خود نیست بلکه مولود محیط است، و ما حوش بختانه دیده ایم مردانی را که محیط می‌سازند و تاریخ ایجاد میکنند و شالوده انتمی را طرح می‌نمایند.

و این روز بر علم خود کامیهای عرب و بر رعم نمرود و شیطان و بر رعم اینکه سیاست، علم، معاونت خود را بمقابل مبادی اخلاق تا آسمان افراشته، و هم بر رعم اینکه دسته از مکرین صهیای اخلاق را بدر لدت، و منفعت و باقی مبادی و سو فسطائی مکنز کرده‌اند، ما هم دیده میشود که برق لامع برهان خدا آری این ابرها و طلسمات ثلاثه که روی هم سرپرده زده و مقرا کم گشته است میدرخشد و چراغی که خدا در سینه بشر افروخته است خاموش نمیکرد و لو که مدتی مکسوف و محجوب باشد متذمی بینم که هر وقت باشد امر خدا آمدنی و افراد وهم جمعیت هارا برشته جدائی و پیمان برادر منسلک کردنی است.

نمایافته باشد آحرالامر مصی ما س میشود که اسلحه آ تشی وا تومی این قانون
 گدا را ن بهرا وان در جه ار چنگال ود بنا ن های حیوانات و آن وحشیان
 قوی تر و طا لمانه تر و فعال تر وهم بید ریع تر شود .

اما نباید اشتباه کرد و ارسطویی را که در علاقه ما بعد الطبیعه خود از فلاطون
 یائین تراست به سوسطائی های حدید امرورده مقایسه نمود، و یا اورا محرک و یا سرمشق ایشان
 دانست. ارسطو ولو که بنیایه و کثرت حدائی فلاطون نمیرسد ولی هیچگاه ار مبادی
 ما بعد الطبیعه علاقه خود را قطع نمیکند و در هر مبحث پیوند خود را با آن دیبای قدسی
 تازه می نماید. این سوسطائی های تازه، نه شاگردان عقل اند و نه پیروان الهام، ایشان
 چاک حرا عه چین مکاتب ادت قیروانی وا بیقوری و سوسطائی های توان اند، که
 ار آن حام لدت، درد آنرا کنه منعمت باشد گرفته و نابینق های خود چهار آتشه
 نموده اند ایشان نه اس است که نه ما بعد الطبیعه علاقه ندارند بلکه فشن خود
 ساخته اند که ار آن دور باشند، و اربین است که خداوند ایشانرا بحودشان مؤکمل
 نموده است تا ببیمیم که انجام شان نکجا میکشد .

ولی همه ارو پاساید ناین چوب خط نرود و مخصوصاً ما بعد الطبیعه حرمنی چیری
 است که احترام عمیق وستایش بلند ما را جانب خود جلب میکند .
 آری! ارسطو در احسر کتاب « علم احلاق نکو ما کوسی » که کنون سردست
 ما است طوریکه گفتیم قدری اظهار یأس میکند، ولی در عین حال دیده میشود که
 عمری را درین راه سپری کرده و سه اثر بررگس احلاقی را که عبارت ار کتاب
 احلاق مدکور که بررگس ترین اثر احلاقی او است وهم از کتاب « اخلاق اودیمی،
 ویر از « اخلاق کبیر » باشد میان آورده است که این رحمت او شانه این است
 که ارسطو در آیمده علم احلاق امیدی سرا داشته و بلکه بان قانون حدائی ابالی
 میر داشته است، و ایماں چیزی است که طبعاً همیشه در بین امید و بیم است. بیم ارسطو
 آرین بوده که تکامل سیر ارتقائی دارد و نباید دور و مقرر و مقدر خود را ببیند و
 مخصوصاً که هواجشی در دا حل نفس انسان نیز موجود است که با این نمایان

و چون اخلاق در ادیان حقه بهر سه شکل فلسفی، علمی و فنی خود ملحوظ است البته در فن اخلاق آن، لذت بمطاهر پایاں تر خود جلوه کرده است، ولی پائاں ترین این مطاهر نار هم چسبی است که مربوط است بما بعد الطبیعه و عالم مجرد و دنیای جلوه. که لداب و آلام جسمانی و مادی ولو که هر نامی را بر آن ها بگذاریم ممکن است که نشواید با نعره ماورای حجاب و ماورای طبیعت و صحنه جلوه بگذارد اما لذات فاسمی و علم الکلامی اخلاق دینی چسبی است که سامی ترین مشلی است که عقل مجرد بشر با سالهای الهامی خود توا بسته است بسری آن ها پرواری کند. بر لذت بی تعالی حقیقت و کشف حجاب ظلماتی طبیعت و مشاهده جمال مطلق و آن هم در مقابل آرزوهای دیرین و هراق های طولانی چسبیست که تنها در حور استعداد قدسی نوع بشر است و تنها بصیرت این پیکر روح خداوند است که مترواند این طرفت را در روشنی نور حق بخود کسب کند. پس این سو فسطائی های عصر حد بداین مهورات را از تسویلات نفس خود و ارتسویلات سیاست، بروی کار آورده اند و ربه دیدند که ادیان حقه با ایدنال های حیر و کمال خود تمام آفاق را گرفتند و سو فسطائی های یونان باس ایدنال های لذت و منفعت خود با کام صرف شدند. و بدیحت است آن رور که بشر حواسپ اخلاق را در راه سیاست استثمار کند و اس گساهی است که احتقان مرمن آن انفجار شدیدی از پی دارد. ولی بگذارید که انفجار کند تا اس مبانی که بر خلاف مبادی اخلاق بر پا شده است از پایفتد.

بشر را ر ستا حیر ها بدار میکنند، بر ا طوریکه تجربه برای هدایت خود مبادی محتاج است، همچس مبادی در صحت و تطبیقات به تحرکات سار مندیهائی دارد و همین اعلاط و انحراف های سنگس است که به انفجار های مدش انداز میکنند ولی آن انفجارها همیشه مبدی نیست و یقین است روری بشارت اس را خواهد داد که چشم بشر به مبادی حقیقی و اصلی اخلاق آشنا شده و دیگر اس طفل یکشبهه ره صدساله میرود

می پرسد که چرا فرد نسبتاً مبادیء اخلاق پای نندی دارد و جامعه ها هیچگاه مبادی اخلاق را نمی شناسند و تخطی و تعدی را بر جامعه های دیگر به تمساح مشروع خود میدانند بلکه آنرا بحیث یث مبدءاً شریف شما حتمه اند . بلی اخطای این سوال درینجا است که افراد هنور در اخلاق راستین خود برسیده اند اگر افراد این جامعه های متجاوز ، اخلاقی را فرا گرفته باشند ، همانا اخلاق علم المفسی است که خودی علم المفسی ایشانرا تمییه و تربیه کرده است . و این افراد به خودی اجتماعی و خودی حقیقی و خودی مابعد الطبیعه خود ، شناسائی پیدا نکرده اند و ممکن نیست از خودی مفسی محتتمی خود آند که نتواند با خود و با مجتمع دیگری سلوک کند . ولی مایوس نیستیم از اینکه دیموکراسی حقیقی میان آید و افراد جامعه ها و یاوران ان بشر هسته سمعت را رها کنند و گردا گرد روشنی حیر و هر کس و طبعه و آندة کمال گرد آید . زیرا مبدءاً مسلمی است که بشر را احتیاجات بیهدیگر جمع میکنند و بشا بر ا منافع ارم حدا میسارد . طوریکه هر کس میداند که بشر همیشه محتاج حیر و محتاج کمال است .

درین شبیه نیست که «لدت» در فن اخلاق که نسبتاً به ادیان ابتدائی تطبیق میشود بحیث مشوقی شناخته شده است . اما طبع عا به در آن ملجوط نیست ولی سوسطائی های اروپائی «لدت» را بحیث عایه نهائی بشر قبول کرده اند . اگر بگوئیم که ایشان به ادیان آسمائی پیروی کرده اند و بدیده اند که ادیان آسمائی لدت و آلما را انجام اعمال شما حتمه است هم راهی ندارد . زیرا لدت ادیان بلا کیمی است که صعبه حلود دارد و طبیعی است که چیز مادی نمیتواند حل شود . پس لدت آند مجرد ولداندی که معصوم است کم شده حکیم است . و این همان لدت است که سقراط و آرووی آن حام شوکران را سر کشیده ، این لدت می آلم و آتشی است بی دروغ که حیات تأملی ارسطو مطهری است طاهری و دیوی از آن لذتاید روحی و اندی .

منفعت ، که مولود لذت و تملک بوده و بیشتر شکل مقاولاتی دارد و کمتر به طبیعت اصلی انسان تکیه می‌کند ، همواره لذت هم ضعف است و نمیتواند همه پهلوهایی حیات را استیجاب کند و اگر احیاناً برد بعضی‌ها عاید محسوب شود باز هم عاید عرصی است که در راه بعضی عادات دیگر نیکار می‌افتد که نه هیچ صورت نمیتواند اهلیت آنرا پیدا کند که عاید علم اخلاق گردد .

سعادت هم اگر شکل ظاهر آن ملحوظ باشد و عبارت از مجموع و ناهم آهنگی لذت‌های حسی که برسد باز هم نمیتواند از مقوله لذت بیرون شود و لاجرم نمیتواند خود را بعبایه بودن اخلاق و حساب نامرد کند و حکم چه که یک سپاهی معمولی میتواند این گم‌گشتگان را سینه‌های رده و بعد حیات را با سعادت آن در راه عادات بر رگتری بقران گناه پیش کنند . ولی سعادت در روشی مانع الطبیعه چیر دیگری است که درباره آن حرف می‌زنیم .

و طینه اگر اردنیای علم المعنی بیرون میشود و بدنیای مانع الطبیعه اتصالی پیدا میکند؛ رتی است بی‌هیولی و ممکن نیست عاید حیات و یا اخلاق گردد زیرا طینه کلمه‌ها است که بدون عاید تصور شده نمیتواند ، و طینه سپاهی ، سلحشوری است و سلحشوری بی‌عاید چیری نیست که جنبه معرفتی داشته باشد زیرا انسان آله محض شده نمیتواند و نمیتوان انسان را در میکاسم دنیای امکان یک پرره محصی ساخت و این چیر است که کلمات مؤسس مکتب و طینه بر آنرا بصراحت اظهار میکنند ، ولی اگر طینه عمارت را تخلیق با اخلاق الله است البته چیر است که صبه عمیقی از مانع الطبیعه گرفته و مسئله است که بار مورد بحث ما قرار میگردد .

«خیر» که شریف ترس و شسته ترس عادات مفروضه حیات شده است بار هم دیده میشود که کلمه مبهمی است ، و «خر» بهمین مفهوم طاعری خود بهمه همین چیرهایی که گفتیم اطلاق شده میتواند . طوری که می‌بینیم مکتب لذت ، لذت را چیر میداند و مکتب منهدت سوچرا خیر میگوید و همچنین باقی مکتب که اطلاق خیر و حتی چیر اعلی را بر عاید مفروضه

و امروز اگر ندیده‌ترف نگریم خواهیم دید که ناو خود همه این مادی فاسد و با ایسکه مادی احلاق با عواصف و موج های خود خواهی و مبعثت؛ منافست و تحطی، مشت و گریبان است ولی در عین حال دیده میشود که سر این مادی حاکم موج و حاکم عاصمه بسایک کردن افراشته بلند اسب و این خود دلیلی است که معلوم شده و عنقریب فتح و نصر حداناروی آنرا گرفتاری است این هوسسات بین الاقوامی امروزه ولو هر چند مشتبه و مشبوه به نظر برسد نارهم نبانده این عقیده باشیم که تماماً ارضیة اخلاقی عاری است. و اگر فرص کنیم که تماماً از هیولای اخلاق حالی مطلق است. از این اسکار کرده نمیتوانیم که بر قیافه میمون اخلاق تظاهر کرده اسب. و همین که میخواهند مقاصد خود را به عنوان اخلاق معنوی کسند علامه اینست که کانون اخلاق بسای گری و بورا فشان را گذاشته است و این را باید بقس داشته باشیم که در هر مؤسسه اگر بسایک فیصد عنصر اخلاق موجود باشد تنها همان بسایک عنصری است که در میدان تنازع و انحراب طبیعی گوی کامیابی رامی رباند و بر نا قی عناصر غالب میشود زیرا اخلاق تنها عنصریست که به نقا با مرد شده است

ما همه میدانیم که محاکمه اسرای جنگ کاری بود که بدون عرایب و انحراب بدوی و منافسه های حافیانه دیگر محرکی داشت، ولی نباید فراموش کرد که اخلاق ولو که ارمان تحت الشعور بشر باشد نمعالست خود آغار نموده و اریشت هر پرده کار میکند که نباید بسایر بدین بود میگویند اقتصاد محرك بود که لینکس بر خلاف رده روشی قیام نمود درست است که اقتصاد محرك بررگی بود ولی اگر اریپهلوی اخلاقی این مسئله صرف نظر میشود، چشم پوشی است از حقیقت و انصاف، و اسکار است از عظمت اخلاق و هم ناامیدی است از کرامت انسان

عظمت اخلاق چیری است که بطرف عایه نظر میکنند و حلق عظیم عایه عطیمی دارد. سیرت لدن اگر مکتمی داشته باشد نباید عمارت اریپروگرام عیش و نوش باشد، نه قانون اخلاق، و از طرف دیگر لدن بدرقه ایست برای ابقای طبیعه عربیره. و هیچ راهی نیست که لدن و نار همین لدائد جسمی و حسی و حتی همان (عربیره که متبوع لدن است) نتواند عایه اخلاق و انصب العین بسک به حیات انسانی شود

پس عابه باید چیزی باشد که مانند لث ، کف نباشد و از خورد جوهرش داشته باشد و هم مانند « سود » چیز خارجی و معالقاتی باشد ، و بر مانند و طبعه که نفس کلمه آن بر خلاف عابه است چیزی باشد که عبارت از طی منارل باشد ، و نه هم آن چیزی که قرار گهغه ارسطو انسانی باشد .

عابه باید جوهری ترس حسرها و بایندار ترس موجودات باشد ، و از نفس انسان سروس باشد و بتواند در عهه حیر دیگری شود ، و بر ممکن باشد که به هیچ راهی قربانی گردد و حتی انسان قدرت آنرا نداشته باشد که آنرا بکار دیگری بچیت در عهه بکار اندارد .
بر انسان دانا عابه شده نمیتواند و از آن رو باید عابه داشته باشد که از آن حیر گرانمایه تری موجود شده بواند ، که این صفات تنها میتواند در مثال « کمال » جمع شود و مثال کمال است که عابه نهائی هر فرد و بلکه بص العس آ حرس نوع انسان و حقی سر ممرل آ حرس کائنات است .

تقدر حدای و اسع و علم حرس است که کائنات طبعی در قوس وسعت خود جانب کمال مقدر خود بویان است ، و کائنات عقلی در قوس معرفت نسوی کمال معمولی خود در کسب تحقق است سیری حورشید در کابون فروران حرم خودش در راه بخته شدن است و فاروره ماه پس از بر آمدن از کوره در حال سرد شدن ندر بچی است همه این احرام ، حواه بر مدار و حواه بر محور خود ، در خود سیر می کنند و کمال خود را در خود می مانند .

ولی انسان که در اول بهار حط و آحر حرا حرس واقع شده و از قوس برول جانب قوس صعود بویان است بهر دو کمال کمال طبعی و کمال شعوری بیارمند است و این است که دیده میشود که عطش کمال هم در عصوبیت و هم در شعور آن بهاده شده است او تنها موجودی است که میتواند جانب سر ممرل کمال خود گامی پیش بردارد و سر تکامل خود را سریع تر سارد

« حورشید در نور افشانی خود ، و ماه در استعداد خود که برای احد نور دارد ، روز در تجلی خود ، و شب در پرده افگنی خود ، آسمان در ساختمان خود ، و زمین در وسعت خود ، محصول است ، و نسوی سر بوشت مقدر

خود نموده اند ، بلندترین حیر و عالی ترس آن ، همان « مثال حسر » فلاطون است که آنرا در رأس مثل خود قرار میدهد و آنرا مانند حور شمد می شناسد که باقی مثل بروشمی آن ظاهر میشود ، که در بصورت هم وقتیکه انسان به شعور خود رجوع میکنند میداند که امطور حورشند و ایطور راه مسایر عایه آ حرن حیات و احلاق شده نمیتواند و هنوز سلوکی را که به اجام رسیده است یادت میکند ولی غایه ما آن انجاهی است که نقطه آحرین آمال و سلوک و حتی حیاتها است و آنکه فلاطون اس حیر را با حیر تمام کائنات همدوش میداند دلیل دیگری است که اس عایه آحرین نیست زیرا کائنات هم به انجاهی نرسیده و هنوز سیر گرم طی مبارک است حاجت معادی که برایش تقدیر شده است

آنهایی که لذت را عایه دانسته اند دلیل شان این است که لذت ماورای خود عایه دیگری ندارد و انسان لذت را برای کدام مقصد دیگری بکار نمی اندارد و لا حرم نباید عایه آحرین و حیر اعلی باشد ولی این خاصیت ، هویتی نیست که تنها برای لذت داده شده باشد ، همه کسوف همین طور است که برای مقصد دیگری بکار نمی افتند . دلیل مکتب صنعت تنها همین حالات موجوده کسوفی است که در هر حال برای هل من مردد پول است ایشان کیسه خود را قدری پر دیده و میخواهند احلاق را تابع امور بانکداری خود بسازند . این ها جمعیت پول را می خواهند به جمعیت بشر را ، ایشان احلاقی نیستند بلکه از حمله آن سیاسیو بی می باشند که با احلاق کاری می کنند . این ها ارسو فسطائی های یونان پیری مسلک تر اند زیرا در وقت سؤ فسطائی های یونان باران عسکری اسپار تا سمت به باران پول امروزه گرم تر بوده . ولی ایشان « پروری » را عایه احلاق ساخته بودند . طرفداران سعادت میگویند که آحرین سعادت است انسانی برای بیل سعادت است و انسان در گرداب زندگی از سعادت گوهر گرانمایه تری سراع ندارد ولی خودشان حوس با رها دیده اند که سعادت حتی با حیات در زاه مطالب مهم تری قرار نمانده است باید دیگر نابین عقیده خود ابرام نکنند . دلائل طرفداران و طبعه و حیر با آنکه عالیتر و قوی تر بود ، دیده شد که بجائی نرسد و شد .

که بهات آبرا درراه بدست آوردن عدا و یاسل نکار می اندارد، که ما امروز در بیاب هیچ طاهری را از آن ندیده ایم ولی بالعکس در حیوان آبرا شدت نهائی معاینه میکنم. تمام عمر نك رو ناه مثلاً صرف کنجکاو یاسب ربرا حیوانی است که هر ارد شمن دررد و هر اران حطر آبرا تهن ید میکند و ناید کنجکا و ناید که مورد حمله واقع شود. و ناه رو ناه حیوان گوشت خواری است که ناید شکار خود را پیدا کند شکار او برب حانور حساسی است که ندام آوردن آن کنجکاو ی ریادی نکار دارد که این حصه کنجکاو ی کسب شکار رو ناه از آن حصه کنجکاو ی دفاعی آن کمتر بیست و همچنین رو ناه ناید برای ندرس آوردن حوت خویش بر کنجکا و ناید و علاوه بر آن ناید برای اداره و اعاشه و ترس و دفاع حوچه های خود ناه حصه بزرگتری از کنجکاو ی داشته باشد.

و وقتی که از مطالعه حیوانات خلاص میشویم و فرصتی پیدا میکنیم که بحالت طوائف و حشی خود نظری کنیم، می بینیم که عین آن حس کنجکاو ی در بس طبهات و حشی نیز موجود است. اما چون و حشی ها نوعاً انسان اند و انسان طبعاً موجود اجتماعی است طبیعی است که این حس کنجکاوی در و حشی ها نسبتاً قدری کمتر فعالیت دارد، و لا اقل از حطر هر اران حیوان دیگر محفوظ تر اند، ولی ناه مقابل دیده می شود که در ایشان دسته معلوماتی جمع شده است و کمان و بعضی آلائی دارند که از طلوع علم و فن در ایشان اشعار میکند

ولی پس! از آن که مطالعه دیبای مدیت خود می آئیم، می بینیم که حس کنجکاوی ما خیلی کم شده و کمون اردولت شهرها و برکت مدیت و بیداری پولیس و در سایه مقاولان و تر آعوش سکاح، دیگر دلیلی نمانده که از ترس حیوانات و یا بفر عدا و یا پیدا کردن کدام حمت مؤقتی و گداری، بگرا ن باشیم. ریرا همه این چیزها در کنار ما نمانده شده است، و چنین معلوم میشود که کنون حس کنجکاو ی چون بآن ضرورتی نیست از برین رفته ناید اما ناه بعکس

تخودر هسپار. ولی نفس علاوه بر اینکه اربین عوالم طبیعی بهره دارد و بهمهراه آن هاتحت همان نظام درتطور است، ار خود، سر بهره دارد که آن عبارت ار شعور و هم ار اراده است. او به تنها بر حسب نظام طبیعی سیر نمکنند بلکه آنرا نیز فهم می کنند و به تنها این نظام طبیعی نظام نگاه او است، بلکه بر نظام دیگری که نظام ادبی باشد بر سلوکی دارد، و اس اردولت شعور است، ولی مافوق این شعوری که شاید موحودات عاقل دیگری عین آراداشته باشند، اراده دارد که تنها مخصوص خودش می باشد که متوا د توسط آن اراده این نظام ادبی را مدد کند و با محالمت نماید.

و اربین است که به معسار آن نظام ادبی که ار طرف خداوند با والهام شده و بر لوح صمیر او نقش گشته است سلوک خود را می داند و ارفاق و خلاف آن نظام یعنی حیر و شر و ننگ رفتاری و بد رفتاری، و یا تعبیر و ترتیب دیگر محور و تقوی معرفتی باو داده شده است پس آنکه کسیکه نفس را تر کبیه می کند رستگار است و آنکه آنرا آلوده می نماید با کام و محروم است

پس در روشنی سوره «والشمس» ما می کشف میشود که هدف هر دو قوس دائره و خود جانب تکامل است و اینکه برای تکامل، دو نظام مادی و ادبی موحود است، و اینکه اسان در بین این هر دو قوس یعنی مقام (فان قوسس) معرفت حای دارد، و اینکه قانون اخلاق بحیث ظل قانون ادبی ار طرف خداوند به نفس اسان الهام شده و اربین رو قانون اخلاق قانون وضعی نیست، و هم تماماً عین آن قانون دینی نیست که توسط وحی برول می کنند، و اینکه وطعمه اسان و راه کامیابی او در تر کبیه نفس است. و اینکه نباید نفس را کشت و با آلوده و مستور ساخت. که همه این اشارات و ارشادات تماماً ه شعر ار آن است که عایه نفس انسانی کمال آن است یعنی کمال ادبی که طبعاً کمال جسمی هم ناند آنرا بدرقه کنند

تر کبیه چیست؟ تر کبیه معنی کشتن؛ پا به مال کردن، پدر و ده گمتهن را بی دهد تر کبیه بمعنی پاک کردن و روشن ساختن و ترقی دادن و بالا بردن قیمت یک چیز است. مثلاً هر ص کنیم حس کنج حکاوی؛ شاید در بمبانات بشکل عامی موحود باشند

عصوی ما ارقاب گرفته تا ند ماع وار اعصاب گرفته تاعده ها و ارجون گرفته با حرارت عربری همه در کار مشوند تا آن عصو صدمه دنده نقصان خودار رفع کند. و تکمال سادق خود درسد شعوراً هم حس میکسم که بهیچ چبری فایع نمی باشم و بهر حس که موفق مشریم نار هم می یسیم که گم شده خود را بیافته ایم ولو که هم ندوا بیم اراش نشانی نگزئیم . بلی اطالب که الیم ولی نمیدانم که نشان آن چیست ؟

ما چطور نواستیم که ما هداطبعه راه بریم و چطور فهمیدیم که واحبالو خود مستجمع جمیع صفات کمال و مسره ارتعمای شوائب نقص و روال است . آری اطالب کمال بودیم و تا کمال عایه شعوری و ما تحت الشعوری ما نمی بود ممکن نمی شد که نه ای منظور کمال قدسی و کمال برمی که فوق عقل و وهم است ، پی می بردیم . و اری است که بگفته حیر البشر « خود شناسی به حد اشناسی منتهی می شود » .

پس حداوند مثل اعلائی کمال ما است و صفات او اسوه افعال ما است تا بهیسم که استعداد ما تا کدام اندازه است ریرا عمایت الهی چیری نیست که علم و فلسفه احلاق بتواند از آن انکار کند

آن حوا آنراسته که در ندوا این مرام خود از آن ند کری دادیم اگر عنایت الهی شامل حال او شود و او را بصحبت صاحب دلی برساند ، و آن صاحب دل رمر حق و سور نقیص را در وجود قوی و امین او فرو حواد و بدهد نارفته رفته عشق صمیم او تر کیمه نابد و رنگ حقیقت گیرد ، ار عنایت الهی چه دور است که صد ای حق را ار شایحه در حت و سیمه کوه بشنود . و عربره پدری او طوری تر که و تسامی نابد که پدر معوی قومی شود و عزیزه تشبیت دات او بحائی ارتقا یابد که بر دریا حکمرانی و بر صجره فرهادهی نماید .

کمال عایه است لایتماهی وار کران کران تا کران کران باسوت و کران لاهوت حولانگه آست و انسان یگانه شمسواری است که میتواند به عمان داری اراده و مهمیر شوق خود تاخرین درجه استعداد خود ، درین صحنه مسانقه کند و درجه و مقام خود را دریابد ، ولی دیگر موجودات بهمان سیر طبیعی و حبلی خود ، محصور و محمول اند و نمیتوانند از آن مدار و محور خود گامی فراتر بگذارند

این حس کنج‌حکاوای ما که به صرف نمی‌رسد، نمرده وارسن برفته‌است بلکه در حشره
 پیده‌است و از برکت سرمایه هم در حیره است که علوم و اکتشافات و هر چه را که
 از معرفت آفاق و انفس کسب نموده ایم نصیب ما شده است، پس گو یا این علوم
 و معارف ما و این اکتشافات محیر العقول که کرده ایم عمارت است از تر که حس
 کنج‌حکاوای، طوریکه تمام فصول طریقه ما عمارت از تر که حصار عریزه حفتی است .
 ولی این ترکیه ایست که ما آنرا عملی نکرده ایم بلکه این عملیه تطور
 و اکتشاف فطرت است اما چون قوا و فطرت همیشه سر مشق ما است حتمی است که
 میتوانیم بر حسب عقل و اراده که مخصوص ما است این کار تر که را ما بر عملی کنیم
 و کرامت ما هم درس است که ما تنها موجودی میباشیم که علاوه بر اینکه با تمام
 کائنات در سیر تکاملی مجبور و متطوریم، خود ما سر اراده تا هینواسیم که درین
 عایه عمومی قدمی و از تر نگذاریم و از گام‌های آن کاروان، رفتار سر بعتری داشته
 باشیم، و این « نیاسوفی » طریقه محبت خدا، و آن محبت فلاطوبی و این عرفان بلند
 و قدسی اسلامی که پایه مولای بلخی و عطار و حمید و امثال ایشان بر آسمان الهیات
 رفته و بر حد نه رسیده که علم ما بعد الطبیعه بشر دیگر اینقدر در دوسور را ندیده
 بود، باماً نتیجه تر که عملی و ارادی خود ما است که به عشق داده ایم و عشق هم اساساً
 چیز دیگری نبوده الا همان ترکیه عریزه حفتی و این حا است صدق فرموده پیشوای ما
 که « شیطان من بدست من مملمان شده » .

اگر ما عریزه حفتی را نکشیم ره پایی می شویم که حق خود را از جامعه میگیریم
 و واحد خود را در مقابل آن ایفا نمیکنیم و اگر آنرا پانمال می کنیم و فشار میدهم
 عقده میگردد که ما را به حوس و ورشکسته گی اعصاب و اجزای اخلاقی دچار میسازد
 ولی اگر آنرا تر که می کنیم به معراجی از تقامی حیوانیم که شایسته مقام شقی بلخی و شملی
 و ابراهیم ادهم است .

پس کمال است عایه حیات و عایه وجود، ما می بینیم که در عصویت و هم عقلیت ما
 عشق مهر طی حجاب کمال موجود است . می بینیم که در اندک صدمه جسمی همه قوا پی

عبارت از مجموع متعرق افراد ممبر د خواهد بود ملت می خواهد شد که شاید حانه و موتر داشته باشد ولی راه وحاده را مالک باشد .

ایدیال و طبعه هم چیزی است که بدون ایدیال کمال، مصداقی یافته نمیتواند و تا ایدیال کمال برد مردم روشن نشود عموماً و طبعه رنگ عذنی و سنگفته «هیگل» شکل خود کامی را خواهد گرفت و هم شاید که ادب و واقعاً عقیده کند که باید لدت جوئی قانون عام شود . اشخاصی دیده شده اند که اطفال خود را شراب میدهند و عقیده دارند که این کار را بر حسب و طبعه می کنند و این خود دلیلی است که میجو اهد این کار قانون عام شود .

اگر مثال حمر را اید بال خود بسازیم ، درین شبهه نیست که اید بال خوب و شریفی است ولی حمر برد عامه برای خود مقیاسی ندارد ، الا اینکه شر را در مقابل آن استفاده کنیم و حمر را بشر پر تله نموده حیر را انتخاب نمائیم ، ولی این کار ناهمه خوبی های خود ، احلاق و هم ایدیال را سعی و اضافی مسارد و مطلقیت احلاق را از سر می برد . و ممکن است که اهوراشرین را بحیث حیر قبول کنیم در ست است که حسن اصطرار اهوراشرین را قبول میکنیم ولی آنرا شر گفته اند بر خود گوا را میساریم نه اینکه آنرا حیر میدانیم و حیر میباشیم . حیرا علی پیر همین مشکلات را ایجاب میکند و هر کس آنرا نه عایه مهرو صه خود حمل می نماید ویرا مکتب لدت عقیده دارد که لدت حیر اعلی است و همچنین دیگران .

ولی اگر حیر اعلی طوریکه طبیعت عنوان ، آنرا تقاصاً میکنند رنگ حقیقی مابعد الطبعی خود را بکبر و طبعی است که عبارت از «رفیق اعلی» حل سبحانه میشود و این چیزی است که عبارت است از عایه حقیقی و حقیقت کمال .

بنی اچداوند است مثل اعلای کمال اسان ، و قانون ادبی و طرت و نظام احلاقی است دستور جمعیت بشر . اسان بحیث فرد و بحیث جمعیت نباید صفات خدا و دست الله را معیار ساوک خودی شخصی و خودی اجتماعی خود مسارد . حیر و شر دو کلمه متقابل است که همدانش و روبرو طبیعت تصادرا بمقابل همدیگر گرفته و این جهت است که گاهی شر تو استمه است

ولی آیا آن حواص تیر هوش اومانی، که این دیباچه را می خواهد، اعتراضی نخواهد کرد که این ایدبال کمال ناینطوری که درین نامه ثبت شده است چندی است که درحور پیغمبران و برر گمان است؟ آری! این سوال خیلی نجاست. ولی پیغمبران و پیشوایان و مردان بررگ برای این آمده اند که برای ما ایدبالی پیش کنند و عایه حیات را ما نشان دهند و ما هم وقتی بهرر و فلاح نائل میشویم که در روشمی آن مثالها و آن عایات سیر نمائیم، ایدبال هر قدر که بررگ تر باشد بهمان اندازه سطح سلوک را بلند می برد و هر چند که قدسی باشد بهمان قدر، مسائل را تجرک میکند و هر اندازه که دا رای عموص باشد حس سنجش و استدلال و اجتهاد را بالامی برد.

آیا چه ایدبالی مثلاً درباره وطن خود داشته باشیم؟ اگر ایدبال را بر شالوده لدن طرح کنیم و بجو ا هم که کشور ما باشد شهر پمپی بر ار لدن باشد. ولی آیا شهر مدکور واقعاً برار لدن بوده و تمام مردم تنها به عیش و نوش مشاغلته داشته اند؟ و آ بالدتی که منشأ همه عبرت ها و منافست ها و عر بده ها و مرا فعه ها و حتی اتجارهاست میتواند رشته وحدت اجتماعی يك مملکت شود؟ و اگر مراد ار لدت همان لدت سهل ایقوری است البته چیزی است که میتوان آنرا بجو بی در تکیه ایقور مشا هده نمود که مشتی سکار جمع شده و هر چه که بدون سعی و عمل بایشان برسد آنرا تما ول کنند و يك مکتوره عنندی لدن را بجود تلقین نمایند.

و اگر ایدبال خود را بر اساس منفعت قرار دهیم. آیا همه چیز ما مقاولاتی نخواهد شد و حس برادری، برادری نژادی، دیمی و وطنی از بین نخواهد رفت؟ آیا ممکن است که اساس مدیت يك کشور را بر عقیده تجارت چند فیصد طرح نمود؟ شك نیست که تجارت يك شعبه حیات است و شاید کشور يك و با دوه کرسی برای تمعید این شعبه داشته باشد. ولی نمیشود که شش جهت کشور را منعوت و تجارت فرا گیرد.

سعادت هم به مفهومی که مادر صدد بحث آن هستیم طور یکه گفتمیم از مقوله لدت خارج نیست و کشوری که هر کس سعادت خود را بجو اید کشور و با هلته نیست. بلکه

مدیثی که براید نال کمال یونان است هراران آمده کمال را در چهار سوی حیات در برابر خود استاده میبندد، ریرا کمال نازر تر بن کعبه ایست که پیش روی مشاعر انسانی تحسم میکند ما کمال را در قانون فطرت، در نظام ادبی، در قانون اخلاق، و اگر در هم نمرل کسم، در عصویت، در تسلسل نوع، و در تمارع انواع و حتی افراد، بچشم سرمی ببیم که در همه حا عطشی است بطرف تکامل. که درین سلسله نقای اصلح علامه نازر کمال است را اگر اریں ها بیر صرف نظر کمیم خودها بهترین مرآت جمال حقیقت ولا حرم مظهر کمال آن میباشیم. معاهدات قوای طبیعی ما برای رفع نقصان عصویت، و کوشش های شعوری ما به تعدده و تنمیه و تعطیف جسم، و اینکه حیات را لدد و گوا را ساریم، نشانه کمال است و آن هم کمال روحی ریرا ما می ببیم هر ممد ر بر کی که بروح هنر خود علاقه ممد است، بجه انداره در صفائی آلات خود میکوشد چون ممداند که روح هر او درین است که آلات او حس دلاخواه او کار دهد. همچنین انسانی که طالب کمال است میداند که جسم او بهترین و رسا ترین آله روح او است و باید کمال حدب و دقت و صفائی و سجت باشد تا نتواند تکمال یسانی در راه کمال روحی کار یک آله را بدهد.

عرایر ما که تعداد ربا دی دارد. همه ممد و ر شته گابی میباشند که حامل عرش کمال اند. ولی ورشته هائیکه اگر وطایف حقیقی و فطری ایشان را قبول نکنیم مانند شیطانهای میگردند که مارا از راه تکامل منحرف نموده به فقرای نقص و امارشی سوق میدهند. انسان حیوان یک حجیره گی بیست و کمال او درین است که هر کمترین و مشبکترین کار گاه قدرت خداوند است و ارین است که عقده عصی تمام کائنات مادی و معنوی و حلقه وصل نظام طبیعی و ادبی و (فان قوسین) صعودی و برولی گشته است، و این موجودی که راس بین ترین آئینه جمال حقیقت کامل الصفا است. باید به تعداد صفات داعی خداوند ملکات و عرائری داشته باشد و همه آن عرائر هم باید به اسوه آن صفات قدسی همیشه در کار باشد. پس شعور ما به عرائرها، بدات خود شعوری است به آن آمده کمالی که در حار سوی عناصر نفس ما نصب شده است.

بمقابل حیر شکل تساوی و حتی ابزاری را بگیرد، طوریکه در عقاید ثنوی دیده میشود ولی کمال و نقصان ابطوریست و علاقه ذات الینی این دو کلمه علاقه تضاد گفته میشود بلکه اربوع علاقه «عدم و ملکه» است مانند نیمائی و کوری، و اربین رو نقصان هیچگاه نمیتواند بمقابل کمال سری بالا کند مامی بیمیم اشخاصی را که به شر نطاهر می کنند و آنرا مظهر قوت خود میداند ولی کسی پیدا نمیشود که به نقص خود نطاهر و حتی اعتراف کند، تیمور کور گمان به قتل عام که برر گترین شر واقعی است نطاهر و مباحات میگرد ولی به دلج پای خود ولو که نقصان حقیقی نمود و خودش مسئول آن شما حته نمیشد هیچگاه نطاهری نمیگرد و حتی نمی خو است آن اعتراف نماید و اربین جهت حیلی منکو شد که آنرا پنهان سارد

پس کمال است مسیر و معاد انسان و کمال است عایه حیات و انجام سلوک او و کمال است که آنرا در شعور ظاهر و حقی خود میجوید، بشر تا بوده در جستجوی این بوده که معیار و مثال این کمال را حسته خو کنند و همین حسته حوی او بود که معرفت مثال اعلائی کمال باو حاصل شد، و کمون بیر توسط سلوک کی که اگر در روشمی این معرفت سکند میتواند آن مثال اعلائی کمال تقرب هم بخوید.

و اربین رو خداوند نه تنها مسجود مشاعر ماست بلکه قبیله اعمال نیز هست نه تنها بحایت او و احمی داریم که عمارت ار ستایش و بیایش او باشد بلکه در خود حق اینرا بیر محسوس میکنیم که ار آن نور آسمانها و زمین در مشی رنده گی خود روشمی بگیریم کشوری که ار داشتن مثال اعلائی کمال مجرور میشود لات ادت «تحدث و محور» و عرای حاه و عرت و محورانه «استعمار حوئی و تفوق نزا دی» و منات منفعت (احتشکار و تیمو کراسی) حای آنرا میگیرد و چون این اصنام ار دسای معنوی وار قوس معرفت و ار مقوله نظام ادبی بیستند طبیعی است ما را با ناری احسام و مواد در بر و میسکنند، و ما را ار مطرمة قانون و طرث و بالا حره قانون احلاق، خارج میسارند و اینجاست که همای بلند پروار معرفت نماید پر سست کند و دره های پست و ظالمانی دنیای مادی آشیان گیرد تا شکار گرگان نزارع حیوانی و روبهائ دسایس نفسانی شود.

بیست . در این عربره تثبیت دات آن مرد مقتدر به عربره تثبیت دات باقی افراد پهلوی میرند ، و این است اشخاصیکه میجوهند عربره تثبیت دات تمام افراد مراعات شود باید حقوق و واجبات را پهلوی به پهلوی در نظر بگیرند

شخص آراد است که عرائر خود را اظهار نماید و این ارحمه حقوق او است . ولی بشرطیکه واجبات او که ملاحظه حقوق دیگران باشد پهلوی نزد . مثلاً شخصی میتواند که بداعمه عربره اظهار دات خود عریان نگردد ولی بشرطیکه عریان گشتن او مخالف مقراین و به عادات و عقاید محض نباشد و هم بشرطیکه موجب تحریک برحی و اشمزار برحی دیگر نشود . زیرا که عربره باید بهم آهنگی باقی عرائر باشد و این است که در طی انکشاف حیات شعوری بشر اینطور عرائر رفته رفته شکل تطور را گرفته و آهسته آهسته ترک میگردند ، و رنگ نسامی خود را در فسون همسه می نمایند ، و همچنین است عربره تملك و با عربره حتمی و با هم عربره حصامت ، که همه اینها در دائره حق خود و نسبت واجبات خود هم به تناسب باقی عرائر و باقی افراد باید اظهار شوند و نباید کوششی بعمل آید که این عرائر اریس برود ، زیرا اگر این عرائر بمسند فقر و قطع سل و معلومیت محض را نامی آورند و این خود را بک طرف کمال نقصان است و از طرف دیگر ، این کار با سجا جاتمه نمی یابد و آن عرائر ممکن نیست بمیرند بلکه محض اینکه از نور شعور دور شدند بمحاق عقده می افتند و بحیث عقده های مجنونانه و بشکل وحشت و ظلم و دسیسه از راه دیگری حلواراده را منگیرند و اراده را بشکل سائقه درمی آورند عربره طوریکه در حیوان دیده میشود حملی با تراش و با حراش است و حیوان در عربره خود ، حق و واحسی را نمی شناسد و ترکیه را نمیداند ، عرائر آن کور و سرور و خود خواه است . ولی انسانکه صاحب ایدنال کمال یونان است نمیتواند با این طور عرائر سلوک کند . و این روناید آنها را مهدت کند و هر کدام را بحایش نشانند . و تا اینطور شود هم آهنگی ذات البنی شان ممکن شده نمیتواند . قدم اول انسان ایست که عرائر را تربیه و تهذیب کند و این چیر است که ذر سایه شرع و قانون عملی شده میتواند و وقتیکه تهذیب و تربیه یافتند آن وقت آسان است که هم آهنگ گردند و وقتیکه هم آهنگی به میان آمد آن وقت هر عربره آرا دی

و این است و قتی که بر هممانی مثال کمال ناس عرائر پی می بریم ، ظلم است که باز
 بر شیوه کمال پوئیم و راه نقصان را پیش گیریم ، و بین این حوطه و مؤ کلیل دنیای کمال
 فرقی گذاشته بعضی را بیش از اندازه و زیاده در مقتضیات عالم کمال بالا بریم و برخی را
 بر زمین رده ارحود دور کنیم . و بلکه بالعکس همه آنها را در سانه صمات حدا و بدپرورش
 دهیم و ترکیه نمائیم .

و در دنیا مملکتی که بر یک عریزه و یا برخی از عرائر رنده گی می کنند ، ناقص است
 و چیزی که ناقص باشد مانند مولودی که ناقص دنیا می آید غالباً یا نیدنی نیست . زیرا
 طوریکه اجماعت دشمن حلاء است عصویت ببرد شمن نقصان است

چیریکه در ما نام عرائز است در کشور تمام مؤسسات گفته میشود و طوری که ما باید
 همه عرائر را هم آهنگی ذات البیعی شان پرورش و تزکیه کنیم ، کشور هم باید همه مؤسسات
 خود را به تناسب باهمی آنها تربیه و تقویه و تسامی نماید . مردیکه مثلاً تنها عریزه حصامت
 خود را تقویه میکند و باقی عرائز خود را میکشد رود است که به مقاطعه را در ان وطنی
 خود روی بروی شود و آنها را اگر بیشتر حرای خود را طرف مجتمع و یا پولیس نداده
 باشد ، مملکتی که آنها فی المثل بیشتر به قوه عسگری خود عمل نموده باشد چیزی را خواهد
 دید که دولت عثمانی ارفوح (اسکتاریه) خود دنده بود

شخصیکه به عریزه حب ذات خود می پیچد و از دیگر عرائز عطف نظر نمکند ، او را
 خودپرست و خودخواه و خودرای میگویند و نیز اینچنین حکومت را مستبد و مطلق العنان
 می خوانند ، پس عریزه تثبیت ذات چیزی است که می خواهد که هر کس ذات خود
 موجودیتی داشته باشد و مالک فکر و نظر به و باقی امور مربوطه ذات خود باشد و این
 چیز است که امروز هسته آردی و حقوق بشر را تشکیل داده است ولی اینهم باید ، بر اساس
 قانون تکامل باشد یعنی عرائز دیگر در نظر گرفته شود ، و همچنین تناسب و رعایت
 ذات البیعی افراد بمر ملحوظ باشد ، و به این عریزه در مالک مستمند و دیکتا توری نیز
 بحوسی مراعات شده است . زیرا آن کسیکه رهام قوه مطلقه را ندست میگیرد ، شخصی است
 که به عریزه تثبیت ذات خود نمایش حوی می دهد ولی به ملاحظه و مراعات دیگر افراد

که به آن ترجمه اکتفا نکنیم و بلکه بنام (مقدمه علم اخلاق) مجموعه را بنیان آوریم که هم اثر مدکور را روشن تر سازد و هم حواسده عرب را با کثر دوره ها و مکان ها و فکری اخلاق آشنا کنند.

امد است این نوشته حات 'حواسان جبهه حدیدی بار کنند و ایشان درس راهی که در واره فلسفه حقیقی رهنمو بی میکند ' به بنش رهمار کنند' تا تقاضی که درین باره از طرف من بعمل آمده باشد' به همت ایشان رفع گردد و این شعبه علم و فلسفه نگرش ایشان وروعی باشد .

حواسان بها دست که به عمق ترس از حاء مطرت' ر نشه حیات دوا نده و جیلی ظلم است که شا حسار آن بر تک سطح پستی حم شود و با وحی که هوا و نور حقیقی خود را از آن میگیرد برسد .

حواسان که به طبیعیات امام میکنند و سابه کیما هی گراید و یاری اصیاتی می حواد و یا به اجتماعات توجه میکنند ' البته برای این است که طبیع خود را بداند و خود را تحلیل کند و حساب خود بر گیرد و نظام عقلی و ادبی صغیر خود را در یاد همه اینها برای تحقیق خودی و کمال دانی است .

حیات 'باریچه و دوره رنده گی' دوره تفریح نیست . این مرحله حدی ' معرفت حدی نگار دارد و این است که شعل مطالعه ' حدی ترس شون رند گی است . کسا یککه کتاب واردات حافظه خود را ریر عمل گرفته و بمدرسه می برد و آنجا حملات رازد را ثابت نمرد و تاریخ و دیون انتماد' در آن کتاب ضبط و حفظ میکنند و بار بجا نه می آید . چندان کاری نکرده اند که شب باید برای رفع حسنگی کتاب های افسانه حواسده .

کوه کن کوه رامی حراشدولی مطالعه چی در آسمان رخنه پیدا میکند' در اعماق زمین فرو میرود . انسان از کائنات بنگانه نیست ' عالم صغیری است که مینوت عالم کبیر است و هرچیر بکه در عالم کبیر است درس مینوت صغیر بخط ریره ولی حوانائی نقش شده است . پس آنچه را که انسان میداند و یا کسب میکند چیری نیست که از خودش بیرون باشد و اگر از خودش بیرون می بود ممکن بود که آنرا فهمد و یا کسب

خود را می‌نابد و وقتیکه عرائر باید بصورت حق آزادی را بافتند، آنگاه آزادی همه گمانی
 بزوی کار می‌آید و آنوقت از افراد آزاد، جامعه آزاد، همان آمد بی است و جامعه
 آزاد است که کاروان حیات خود را به گام‌های سریعتری حاسب سر منزل کمال
 رانده نتواند، پس هم آهنگی عرایر، هم آهنگی روح و جسم و هم آهنگی مبادی و سلوک
 و هم آهنگی ذات الیینی افراد، و نار هم آهنگی جامعه‌ها و نالای حره هم آهنگی است نقابون
 اساسی فطرت و نظام ادبی و این خود راهی است که بدون سر منزل حقیقی کمال بدیگر
 طرفی نمیرود

زین نسخه که قیل و قال دارد پر و ارحنون مآل دارد
 گر گوشه تو فهم حال دارد جمعیت دل کمال دارد

آشفته گئی آنقدر هر بیست

این بود مرام من در سارۀ عانۀ اخلاق که درین دیباچه عرض نمودم

مدت مدیدی بود که مشاغل سیاسی و اداری مرا از شرف حیات تأملی محروم نموده بود،

و من در خود حرمان عمیق حس میکردم، تا اینکه نتوانم حد او بندم و فوق
 و معین براستم فراعنی بدست آرام نتوانم آن حیات گم شده خود را بحویم.
 و اینک درین مدت کوتاهی که آنرا «بعث بعد الموت» خود انگاشته ام رسالۀ
 (علم اخلاق بیکر ما کوسی) گزین ترین اثر ارسطو را ترجمه نمودم و چون بواسطه
 ندانستن زبان یونانی، نتوانستم که این اثر را از زبان اصلی آن ترجمه کنم
 مجبور بودم که به تراجم آن رجوع کنم و درین آنها ترجمه مستر، دی، پی، چیر
 (D.P. Chase) را که روح مؤلف بر دیک تر یافتیم از زبان انگلیسی ترجمه نمودم
 و با تمهیدی که بر آن نوشتیم آنرا بنام مد کور فوق که بنام اصلی و گذاشته گئی ارسطو
 بر دیک تر یافتیم معنون نمودم اگرچه شیخ ابوعلی ابن مسکویه آنرا بنام (بیقوا ما حیا)
 و برخی باین نام «علم اخلاق به یقوا ما حوس» عنوان داده اند.

و چون مدتی که بیش از ۲۳ قرن است از روی صفحات این رساله عبور کرد
 و بسا افکار ازین رفته و بسا نظریات که پس از آن میان آمده، لازم دانستم

وقت دارای ایدپال نمیشود گویا تکمال آن دورهٔ س خود برسد است . تا نسیم که
خوانان امروزه و مردان فردای ما چه ایدپالی بحود انتحاب میکنند و این نوشته حان
باچهرهٔ ناچه اداره میتواند درس ناره باشان دستماری نماید

- که روری رهروی درسرومنی .
- بلطاهش گفت رید ره شمنی .
- که ای سالک چه در اماه داری ؟
- ما دا هی ننه گر دانه داری .
- حواش دادو گهما دانه دارم .
- ولی سیمرع می ناند شکا رم .

« صلاح الدین سلجوقی »



میگرد . ماهیچ دانشی را ارحارح وارد نمکنم همان منقوشات د ا حلی ما ست که با آن تعمق و تأمل میکنیم ، اسان کتاب مکمل و سرمه‌ری است که بدنا می آید و کسب دانش او اینست که اوراق خود را مطالعه میکند و بروشی نور روح خدا که در اوست خود را می بیند و می شناسد . اینجاست که اجراء نفسی ما خود را ارهم جدا می نماند یعنی وقتیکه ما خود را مطالعه میکنیم و یا بر اعمال خود قضاوت میمائیم ، و اینجاست که می بینیم یکی خواننده است و دیگری کتاب ، یکی قاصی است و دیگری ش محکوم پس ما ارحود بیرون بیستیم و به هم علم ما ارحارح است و یا ارحارح کسب و خود میکنند . اما خود رسیدن هم کار آسانی نیست و ارهمین مشکلات است که یکی به نادهوشی پناه می برد و دیگری نه افسا نه حوا بی . این ها مرد می میباشد که ارحود نماند شده میخواهد ارحود را بید و روئی خود را ارحود بیوشد .

مطالعه عمیق ، اعماق ژرف و بیلگون حیات را بهتر نشان میدهد و سلوک عمیق تر و متین تری را تقاضا میکند . و مطالعات سطحی اسانرا بطواهر طبیعت فر بسته میسارد ولی متأسفانه درهم های سیمینسی که شکوفه در قدم های ما نثار میکند ، نمیتواند در باران حدی حیات ، آنطور نقدی شود که بتوانم به نه های آن بصاعتی بدست آوریم . اگر گفته ارسطو راست باشد و حوا در حور فهم مسا بل عمیق اجتماعی نباشد لااقل ناید ایقدر باشد که در دوره تحصیل خود استعداد آن را ببارد و حیات را درین دوره آن قدر رقیق و مطالعه را آنقدر بی پشت بگرد که بوقت و بوبت آن درخور آن باشد که به عمق حیات عوطه ور شود . حیات اخلاقی عبارت از (آنچه هست) نیست بلکه عبارت است از (آنچه خواهد شد) و حوا اگر بآنندة مزده آور خود نظری داشته باشد ، ناید هیچ آنی را ارحال حاصره از دست نهد و تاروری که بهو حهای کوه پیکر حیات رو برو میشود خود را نکوشش عمیق و مطالعه ژرف ، به عمق این دربا آشنا کند

اگر مشاعل عمیق اجتماعی گفته ارسطو ، کارپیران باشد ، درین هیچ شبهه نیست که دوره اید لیرم زمانی است که اسان با بس (۱۸) میگذارد که اگر جوان درین

ابن مسکویه، مربوط این موجود مجرد است و این پهلوان مسکویه من اخلاق را از علوم طبیعی جدا میداند .

گویا ابن مسکویه در عقولیت خود ماسد « کائنات » و بیشتر مانند « سقراط » و « فلاطون » و « سینورا » و « همکل » است، ولی در مورد ضرورت علم انفس، با « کائنات » مخالف است اگرچه ابن مسکویه، در احسن این موضوع، به علم بودن وهم فلسفه بودن اخلاق سر عقیده میکند

موضوع علم اخلاق: عبارت است از افعال اختیاری یعنی سلوک انسان و اعادةات

و ملکات او و عبارت دیگر خلق و داد و ستد و شحوص انسان و هم عبارت است از ان غایاتی که انسان عادتاً در راه آنها سلوک میکند و هم بالا آخره عبارت است از ملاحظه آنکه چه چیز، موجب راستی و کجی این عبادت میشود آیا عادات خوب است و یا عادات بد؟.

کلمه راست « حق » (۱) بمعنی مستقیم و سر بمعنی مطابق به حقیقت و هم سر مطابق به دستور آمده است . و قتی که مسکویتم آن مرد را ستکار است مقصد ما که کار او مطابق به حق و به دستور است .

حوب « حسر » (۲) این کلمه بآن چیری اطلاق میشود که آن چیز برای مقصد دیگری مفید باشد، چنانچه میگوئیم کنین برای سزای سزای حسر است، یعنی برای مقصدی که در نظر داریم خدمت خوبی کرده میتواند و سر بسا اوقات اعط « حوب » به کاری اطلاق میگردد که ذریعه کار و با عینه دیگری بوده و خود فی حد ذاته عانه و مقصود و نصب العین باشد، و این معنی است کلمه مشهور « حیراعلی و نهائی » (Summum Bonum) که از عهد قدیم تا کنون بحیث عایه آحرین اعمال ما شناخته شده است .

(۱) در فارسی و لاتی و بسیاری از زبان ها مصدر اشفاق بی ردیگی دارد .
 (۲) « حوب » که در عربی بمعنی حیر است و « حسر » اصلاً اسم تفصیل است اگرچه ظاهر آن شکل و معنی اصلی تفصیل را ندارد. این کلمه به زبان ها در علم اخلاق به آن روح تفصیلی خود استعمال شده است ولی « حوب » گاهی بمعنی نیک نیز آمده است مخصوصاً در جائیکه بمعنی عایه نهائی باشد ولی در موردی که بمعنی عایه نهائی آمده باشد بمعنی نیک نیست بلکه همان روح و مفهوم تفصیلی خود است.

اول: هویت علم اخلاق

معرف علم اخلاق: مطالعه منظم مسائل نهائی سلوك مثالی انسانی است، که فلسفه

اخلاق (۱) نیز نامیده میشود.

غرض علم اخلاق: شیخ ابوعلی ابن مسکویه، عرص اخلاق را حسین منکبوت که
 «برای نفوس حلقی پند» کنیم که همه افعال صادره آن حور باشد و هم اس افعال نتواند
 که سهوات و بدو کد نام رحمت و مشقتی ارها صادر شود.»

ابن مسکویه که اخلاق را بحیث فنی می شناسد میگوید: اول ناید ندایم که
 ماهیت نفوس ما چیست و برای چه در وجود ما گذاشته شده است، یعنی کمال و عانات
 آن کدام است و هم ناید ندایم که اگر قوا و ملکات نفس را بطور شایسته
 نکار می اندازیم مارا برنده عالی میرساند و موجب فلاح میگردد.

ابن مسکویه، مبادی اخلاق را مربوط به علم النفس میداند، ولی نفس انسان را
 در محرای سیر طبیعی منسلک میداند و آنرا از مقوله احسام و اعراض می شمارد و اس
 رو میگوید که احسام ناشکل خود را از دست ندهد شکل دیگری را پذیرفته نمیتواند
 ولی روح انسان، هرار شکل را یکی بعد دیگری وجود میگرد و باین وسیله تکمال میرسد.
 ابن مسکویه نفس را ارهاده مجرد میداند و حتی از حواس نیز مستثنی می شمارد که تعقیده
 او نفس میتواند اعطاس را کشف کند و صحت و دقت و حقایق عمیق، و بیواسرا حداثی برد

(۱) اخلاق در همه زبانها، در اصل امت خود از چری مشتق شده که معنی حوی و یا حاصلت و یا سادرا

میدهد و در همه زبانها طو رنگ اخلاق جمع خلق است به صده جمع آمده است.

که يك مجموعۀ قوانین اربعی منابع موقوف و مستند؛ بر ما فرص و تحمل شده، و يابك نمونه
 ایرنده گي يك انسان پیش روی ما گذاشته شده که حیات خود را بر طبق آن پیش ببریم.
 و یا امثال اینها چیردنگری ازین قبیل؟ بلی اچیری که هست این است که نادر فته رفته حقیقت
 این نمونه و معیار را کشف کنیم و اریں است که مکاتیب و آراء ریادی در حلال دوزم های گذشته
 کسب وجود کرده است. که بعضی ها آن حیر اعلی را عبارت از «لذت» میدانند و برخی آن را
 «منفعت» تصور کرده اند و عده آن را «سعادت» نامیده اند و جمعی گفته اند که حیر اعلی
 عبارت از «وطیعه» است و دسته آن را «مثال حس» ویر جماعتی آن را «کهال» خوانده اند.

و ناز ممکن است سلوک انسانی را که موضوع علم و فلسفه اخلاق است از پهلوی های
 مختلف مطالعه کنیم مثلاً از پهلوی اوصاف خارجی محص و از روی رفتار حیوانات، که
 نظریه تطوع (Behaviouris) است، و هم شاید که از پهلوی عملیات دهسی که عقیده
 علم النفس است، و هم ممکن است از نقطه نظر محیط طبیعی و اجتماعی ملحوظ گردد، که تا يك
 اداره مربوط به علم الحیات و تاریخ طبیعی و علم الاجتماع است که مطالعه این علوم برای
 علم الاخلاق از جمله ضروریات است.

مگر مسائل موضوعی اخلاق، اصلاً ماورای این چیزها است و در حقیقت آقدرها
 بسیط است، مسائل اخلاق عبارت از حقایقی است که از روی قدر و ار پهلوی ارزش خود
 ملحوظ میگردد که تحقیق عمق بری نکار دارد.

علم اخلاق از علوم مثبتة (Positive) نیست بلکه از علوم اصولی و قانونی
 Normative محسوب میگردد یعنی نداب سلوک و به نفس عمل انسان متوجه نیست بلکه
 موضوع آن سلوکی است که ناند بال تعلق میگردد و عبارت از دیگر درس ناره بحث
 نمی کنند که سلوک چطور است، بلکه درین خصوص مباحثه دارد که سلوک ناند چطور باشد، اگر چه
 این مفکوره که سلوک چطور ناید باشد نادرجه موضوع علم تاریخ طبیعی و هم
 نادرجه موضوع علم الاجتماع هم شده میتواند، ولی در علم اخلاق روح مفکوره فوق معنی
 کلمه این است که علم اخلاق ناند ناره که در حور و استعداد انسانی است یعنی ماورای

وقتیکه ما میگوئیم: علم اخلاق از درستی و خوبی سلوک انسان بحث میکند، مقصد بحث ما، در اطراف این امر است که آیا این سلوک، آن انجامی که در نظر ماست خدمتی کرده میتواند؟ پس وقتیکه اینطور باشد و سلوک مادر وصول آن انجام مطلوب به خدمتی کرده بتواند و بر حسب آن دستوری باشد که آن نص العین رهسوی کند، حتماً متضمن این امر نیز میباشد که آن انجام و آن نص العین باید حواء مجواه به ما معلوم باشد ورنه کسی دنبال شیء مجهول نمیرود.

عایه ها و نص العین هائی که افعال احتمالی ما متوجه آن ها میگردد، بسیار است امثال: تجارت، رراعت، تعمیر، تدریس، تالیف و امثال آن ها ولی چون علم اخلاق علم مجموعه سلوک ها است، به علم یک سلوک مخصوص، ارا را و هیچ یک از این سلوک های مخصوص فوق نمیتواند، موضوع علم اخلاق شود، الا آن انجام و عرس نهائی و درسی که تمام حیات ما متوجه آن است. و این همان حسرا علی و حیر کثیر و حسر نهائی است.

ایضا شاید سوالی پیدا شود که آیا احداث انسان بدات خود نیز کدام عایه نهائی دارد؟ زیرا تا حائیکه دیده می شود هر فرد برای خود عایه جدا گانه دارد و این رو عایه ها معمولاً زیاد و متعدد است امثال: ثروت، جاه، اقتدار، نام، معرفت، محبت، خدمت، جنگجویی، آشتی و امثال اینها این عایه هائی هستند که در اثر عرائر بمان می آید که علاوه بر آن ها، دیگر عایه های مر کبی نیز نص العین مردم می شود، امثال علوم و فنون و مؤسسات اجتماعی و سیاسی و هم بار اشخاصی پیدا می شوند که این عایه ها را بهبوده میداند و حتی ازان ها نمر نموده و تصور می کنند بهترین کار این است که انسان بهیرد و آرام شود. ولیکن با قدری دقت دیده میشود که اکثر این چیزهای مذکور اعراض نهائی نمی باشند ولی آنها نارهم عایه نهائی برای رنده گئی انسان فرص شده میتواند؟ بلی این فرص ضروری است که یک مثال و نمونه را در حیات در نظر داشته باشیم یعنی در ما معیار و مقیاسی موجود باشد که به طریقی آن بتوانیم سنجم که این کار مثلاً از کارهای دیگر بهتر است. پس اکنون حقیقت این مثال و این نمونه و معیار چیست؟ آنانک عایه نهائی مشخص و معلومی موجود است که باقی کارها را با آن موازنه و مقایسه کنیم؟ و یا این است

بعضی صنوف اشیاء بدست می‌آیند (مثلاً در بارهٔ احجار و اشجار) و بنا بر اطراف بعضی، صنوف و افعال (مانند مظاهر آوار و نرون) انستور علوم بهیچ نصب العمیسی که انسان ناید بآن برسد و هم بهیچ نه‌با و معناری که اعمال ناید به طبق آن سه‌جده شود، بو‌حه و تعلق نیدارد

پس علم اخلاق امتنار نکه ار علوم طبعی دارد آن‌اس که بطور مستقیم به انجامی مربوط است که انسان عملاً آرزو میند نائل شدن بآن انجام می‌باشد، و یانه نمونه و مثالی از نبط دارد که انسان می‌گزیند که خود را بآن نه‌با بطنق و بنا تفریب کند

اما این تمها امتنار عام اخلاق نیست که علم مفهاسی‌اس بلکه نك دسته عام است که بهمس مموال معیاسی و قانونی (Normative) نامیده می‌سرد یعنی علومیکه صوا بط و قوا نین وضع می‌کند و بنا حامعسر بگوئیم عاومک، مکنو شد نامعیار رمثال هائی بروی کار آ و رد که نتواند بر حسب آنها قوا نین و صوا بطی را وضع کند، که ارین فبیل است علم طب (Hygienics) که ار ما هست امتنار رس صحیح، سهم و ار صوا بیکه بر عانت آن صحت را نندست آورده می‌موایم و ار بیماری جلر گری می‌کسیم، بحث می‌کند.

اگرچه بسیاری ازین علوم طمع مردوح و مرر کمی دارد، که پهلوی طبعی آن ار پهلوی قانونی آن جدا است، مثلاً ممکن است در طب پهلوی حقائق و حوا ص طبیعی اد و نه ار حسب آنکه قانون و مقیاس صحت چیست، جدا شود

و بعضی اوقاب هر دو پهلوی علم آنقدر ناهم مساوی و متوازن است که نمشکل میتوان گفت علم مذکور علم قانونی و معیاسی‌اس و بنا علم طبیعی، چنا نجه این تساوی و اندجاً در علم اقتصاد سیاسی دیده میشود و ممکن است درین طور حالات اینطور علم را بدوشعبهٔ جدا گانه تقسیم و فرات ر نادی را بین دو قابل شویم.

در علم اخلاق پهلوی قانونی آن بسیار قوی‌اس اگرچه حسب طبعی آن هم تماماً غیر ملحوظ نیست، و میتوان حقایق اخلاقی و هم قوا نین اخلاقی و هم در عین حال مثل و نمونه های اخلاقی را درین علم بنبوت مشاهده نمود.

چند در مان و مکان باید اند بای اساسیت را بلند برد . اگر چه این کار دشواری است و حتی آن دانشمندی که مدعی آن شده اند که وطیعه خود را فوق احساسات و تعصبات عامه بشناسند ، بله هم این کار بایشان دشوار است از این است که بسیار فلاسفه اخلاقی صراحتاً گفته اند که یگانه وطیعه علم اخلاق این است که نظریات متداوله اخلاقی را با شرح اشارات و دلالات آنها توضیح کند که برد ایشان کشف معکوره های حدیث اخلاقی حره و طیعه علم اخلاق محسوب شده نمیتواند .

ولی در تاریخ اخلاق بعضاً دیده شده که امثال سوفست ها و لادریه ها بر خلاف کفایت و اعتبار معکوره های عمومی ، رای داده و با اخلاق متداوله مخالفت نموده اند ، و همچنین امثال « بیچه » و « سیمورا » حسارت این را کرده اند که معکوره های نسبتاً جدیدی را معرفی نمایند .

بهر کیف اخلاق بحیث يك شععه نظری سلوك ، به علم اصول فقه و به علم سیاست و هم به علم اقتصاد ، تا يك اندازه حویشا وندی دارند . ولی علم اخلاق از این علوم باین مسره اختلاف دارد که موضوع مشترك این علم هارا که (سلوك اساسی) باشد ، از نقطه نظر صواب و خطا مطالعه میکند .

علم اخلاق در دوره های تاریخی خود ، بحیث يك شععه فلسفه و هم بحیث يك شععه علم و بر بحیث يك شععه فلسفه و هم گاهی بحیث مر کب اردو و یا سه شععه از این شععه ها به تناسب احراء خود شناخته شده است و طیعه اخلاق بحیث شععه فلسفه ، اس است که طبیعت و حقیقت بعضی تصورات را در مقابل نظریه اساسی کائنات ، تعحص کند و از این رولعه حوب یعنی « حیر » اصطلاحاً حآچین مفهوم شده که صحت مطلق و نهائی وجود باشد و اگر اینطور باشد طبیعتی است که با دو صفت حقیقت که یکی راست « حق » و دیگرش « زیبا » است را بری می کند و فقط همین مواد فلسفی است که بنام (علم اخلاق) و (علم منطوق) و (علم ریاضیاتی) معرفی شده است ، که اینک مقارنه علم اخلاق را باقی علوم به تفصیل بیشتری نشان میدیم .

(١) علم اخلاق علم طبیعی است و با علم قانونی ، اینکه مباحث عمهای علم اخلاق عبارت

از آید بالوصف العین و نمونه و مثال و معیار است ، دلیل خوبی است که علم اخلاق با مدار بسیاری علوم امتیاری داشته باشد ، بسیار علوم ، مربوط به بعضی مثالاتی است که از تجربیات ما در اطراف

است و مخصوصاً توسط آن نویسنده گایی که تصور می‌کنند ممکن است يك عاينهٔ مشخص را برای انسان تعیین کنند و همه را مثلاً بطرف حیر اعلیٰ *Summum Bonum* مجبور سازند چنانچه مکتب منفعت (Utilitarian) اینطور کرد و (بررگترین سعادت را برای بررگترین تعداد) عاينه و نصب العین اخلاق شماخته و وطنهٔ علم اخلاق را درس دانشگاه که برای این عاينه، وسائلی را محدود و تهیه کند، عملاً نمایی که شاگردان علم طلب برای جلوگیری از امراس مسری، درایع موثری را می‌سازند

بسیاری نویسنده گان طرفدار این اند که علم اخلاق نظری محض است نه علم عملی، و این نظریه صحیح تر است. وطنهٔ علم قانونی این است که يك مثال و نمونه و معیار را معین کند، نه اینکه حتماً باید صوابی را برای وصول بدان مثال وضع نماید. مثلاً علم زیبا بسندی علم قانونی و معماری است زیرا که مربوط است به معمار ریاضی نه اینکه باید درایع و صوابی را برای وصول به ریاضی معین نماید و همطور است علم اخلاق که دربارهٔ مثال های خوب و راست بحث می کند تا مستقماً در اینکه این مثال ها و معیارها چگونه حاصل می شود

پس علم اخلاق تا اینکه علم قانونی و مفهومی است تا هم نباشد که علم عملی شناخته شود، و قسماً اخلاق نباشد که علم عملی شود، پس بطریق اولی نمیتواند نوعی از فن باشد اگر چه موفوع سوالی هست که حراً منطق و اخلاق در جملهٔ فن محسوب نباشند در حالیکه نوع تعلقی بعمل دارند، چنانچه بعضی ها منطق را فن تفکر نامیده اند، و اگر چه این نام را به اخلاق نداده و آن را فن سلوک گفته اند، ولیکن رفتاری که با آن شده نشانی میدهد که آنرا بحیث يك فن محسوب کرده اند چنانچه این مسکونه صریحاً آنرا فن نامیده است و اگر چه برین باره تحقیقاتی کردی هستیم ولیکن بهتر حال چنین معلوم می شود، که اکثر علماء نام فن را به مطلق و با اخلاق اطلاق نکرده و این

سلوك سنگ ها (۱) که قتل را وطئه قطعاً خود میداند، موجب میان آمدن يك حقیقت مهم اخلاقی است که در نفس الامر وجود دارد اما اخلاق هیچگاه اینچنین چیز را بحيث قانون و نامقیاس اخلاقی عام شناخته نمیرانند و نا مثلاً و صایبای حمشد، حقایق اخلاقی ثابتی است در آریانای قدیم، وهه حبیب «سوما» در فلورو «اوسما» در مان همه در ده است و ایکن کمون هجیک آریس ها نمیتواند برای ما قانون و مثال می شود پس فرقی است نس علمیکه از حقایق اخلاقی بحث میکند و علمیکه از قوانین و ایدنال (مثال) های اخلاقی، که علم اول الد کر مفهوم وسیع تری عبارت است از علم الاحتماع و علم مؤخر الد کر عبارت است از علم اخلاق اول الد کر علم طبیعی و مثبت گهمه میشود وهه حرالد کر علم قانونی و معیاری اگر چه در تعلیمات علم مؤخر الد کر نمیتوانیم از ملاحظات علم اول الد کر مستعنی شویم

(۲) علم اخلاق به علم عملی است و نه هم فن : اسجا فری دیگری هم موجود است که

باید گفته شود

علومیکه در جملات سابق بحث علوم قانونی و معیاری شنناخته شده است نما ما یکسان نیست بعضی از آنها مخصوصاً طوریکه اصطلاح شده است آلی است که در تحقیق و وجود بعضی از عایاب مطلوبه بحث آله نکار می افتد و بعضی از آن علوم بیشتر علاقه مند است به تمثیل و ابصاح آن عایاب و مثلی که مربوط به بعضی اشکال فعل و عمل است، و بهتر است که ما عنوان علوم قانونی و معیاری را نایس علوم مؤخر الد کر ندیم و علوم مقدم الد کر را علوم عملی بجوا بیم . علم طب مثلاً بیشتر علم عملی است نه قانونی زیرا طب ار ایدنال و مثال و معیار صحت بحث نمیکند و این بحث طعماً از وطئه (فربولوچی) علم و طمایف اعصاب است بلکه طب از ذریعی بحث میکند که شاید صحت بحيث محصول و باعایه آنها شناخته شود و آریس نقطه است که علم اخلاق هم گاهی بحيث علم عملی شنناخته شده

(۱) میگویند قومی در هند بوده و باهست که ترنه قومی در سنشان نسل است و ایسرا فریبه

ملی و اخلاقی خود میداند .

وصواب آن بدام و ترتیب نابد، و اخلاق بحسب من مربوط ناس باشد که آن اصول و فواید را در عمل تطبیق دهد تا مباد ناس در بینه معادله خود برسد .

این اصول شاید طبعاً مانند هدایات و با او امری نابد که داده و گرفته می شود تا مثل فارمول های تکمیلی خواهد بود که راه عملیات را برای فرد در وصول عاقله مأمول او به بهترین اسلوب نشان دهد . این اصول در نوع خود از اصول موسوعه نقاشی و تجاری تفاوتی ندارد . اخلاق بحسب من ممکن است که نتیجه فلسفه عمرمی سلوک نابد و با نتیجه تحلیل علمی آن و از نقطه نظر اینکه من اخلاق نتیجه فلسفه عمرمی است ناك و بسنده تازه Solley در قاموس فلسفه و روحیات خود در باره علم اخلاق میگوید .

« ما به آنها نابد بهمراد سلوک عملی معامله کنیم بلکه نابد تا معکوره حیر و صواب آن سلوک بر رفتار کنیم تا بحسب آن بتوانیم برای سلوک عملی اصول و صواب علمی وضع نماییم » و اصحاب این جمله معلوم می شود که در نجاتك اساس فلسفی « معکوره » در نظر گرفته شده است تا اصول عمل سلوک از آن منتج شده بتواند ناس صورت اخلاق بحسب ناك من متغیر نابد نابع ناك فلسفه و نابات سائنس (علم) نابد نابد این افکار در باره اینکه اخلاق فلسفه است ناعلم و نافع میتواند که بپلور و بپلور متوارباً عرض و خود کنند . بسیاری مباحث اخلاق را متغیریم که به بحث مباحث فلسفی ناسیم و همجنس ناسار مسائل آن در طبع خود مسائل علمی است و بسیاری آنها عملی و مربوط به من است . و لکن هیچ ممکن نیست که این هر سه شعبه در یک نقطه و بحسب اخلاقی جمع شود عموماً آنها نابی که میگویند اخلاق شعبه فلسفه است ، اردنگر بپلور های آن انکار میکنند و میگویند هر شرح و بیانی که از عمل داده شود و از معکوره سلوک جدا نابد مستحق آن نیست که نام اخلاق نآن گذاشته شود . گویا این چسپهائی که ما فوقاً در باره اینکه اخلاق علم است ناس کردیم برد مردمکه آنرا فلسفه میدانند تماماً از شعبه های تاریخ و طاعلم الاحتماع و یا علم الروح است که به فلسفه اخلاق ارتباطی نابد .

گرین Green که اخلاق را فلسفه میدانند و به مابعد الطبیعه ارتباط میدهد از بپلور علمی آن انکار میکنند و همچنین اشخاص که خود را مصروف تحلیلات علمی سلوک

کار را مستحسن شمرده اند ولی نادر عملی را که موجب اشتباه مردم شده و این دو علم را من محسوب کرده اند همان کسبیم

در همه علم های عملی این سوال نمائیم می آید که آیا اسطور عام را در حد ذات آنها در نظر نگرییم و بنا به راهی من ملحوظ داشته باشیم، و جواب این است که اگر ما یک فرق مطلق را من علم و من من متقدم شویم در آن حال عام عملی را نادر هر دو سرون شود و یا در هر دو داخل شود علم نما می آید که «ندانم» و من نما می آید که «ندانم» و لیکن علم عملی نما می آید که «ندانم» اسطور عام نا اینکه ذاتاً علم است بار هم به من بی ارتباط نیست، چنانچه فنی نیست که علم و نا علوم متعدد هیچ ارتباطی نداشته باشد مثلاً من نقاشی میتواند که استفاده های را نادی را از علم مرئیات و علم تشریح و علم نباتات و علم طعمات الارض و ناوی علوم دیگر و همچنین من در ناوردی نیز میشود که از علم هست و علم مقناطیس و علم سمعنا و علم نوارن و تصاعط ما نعات و باقی علوم استفاده کنند. اگر چه این ارتباطات و علائق بسیار مستقیم نیست ولی رابطه و اتکالی من نا آن علمی که در همان موضوع است زیاد است. طوریکه من خطرات و خطرات بیشتر مربوط و متکی است نا اداره که اگر اسطور علم بطور تفصیل بمیان آید دیگر احتیاجی من نمی آید. که نا این هم نباید از فرق ناری که در من عام عملی و من آن است صرف نظر کنیم زیرا بسیار مردم اند که علم نا شنائی دارند و ما از من آن بیخبر اند و هم بسیار من من نا که هیچگاه مقابل علم آمده نمیتوانند زیرا که تماماً مربوط به مهارت و استعداد شخصی انسان است ما من طماحی که در حقیقت در مقابل خود عام من نولی ندارد بطوری که من ترستی و دست ناری و یا مراح و نا آحره شاعری مقابل خود علمی ندارد.

ولی اگر اخلاق عبارت از فلسفه و با علم هم باشد ما مع آن شده نمیتوانند که درباره اخلاق من هم موجود باشد مثلاً اخلاق بحیث فلسفه عبارت از آن باشد که مبادی اولی اخلاق را کشف کنند و اخلاق بحیث علم «سائنس» متعلق باین باشد که قیاس

ارین نوع باشد در حیوانات پست و بلند و هم در انسان تعاونی نداشته باشد. که درین باره در ثانی بحث خواهد شد .

ولیکن اینجا همس قدر کافی است که سلوك بحيث يك كلمه مصطلحی که در اخلاق استعمال می شود، بدون اینکه تابع يك اراده و نیت عقلی باشد، دیگر معنی داشته نمیتواند، که باید انکشاف و ترقی حیات هم بر حسب آن باشد، و بالتوجه بیولوژی هیچ يك اثر مستقیم بر علم اخلاق ندارد. مطالعه حیات حیوانات بدون شك روشی خوبی را بر شعور اخلاقی می اندازد بشرط که حیات حیوانات از پهلوی سسکالوژی مطالعه شود نه از حیث بیولوژی .

(۵) علم النفس و علم اخلاق : عملیات احساس، تمسح، رضا و غیره چیزهایی هستند که

شاگرد اخلاق بدان نامرشد است بلکه همور بیشتر از آنکه طالب العلم مطلق به محاکمه فکری و اسنادال محتاج است که ملاحظه همه اینها در قلمرو علم النفس صورت میگیرد . علم النفس چنانچه گفتیم حقیقتاً از بساطی به اخلاق و هم بمساق و هم به ر بیا پسندی دارد .

ولی این هم نا گفته نماند که سلوك انسانی بیشتر در يك رمیة احتمالی نمایافته است . اکثر احوال ما اهمیت بیشتر خود را وقتی کسب می کنند که در برابر هموعان ما واقع شوند. پس در مورد اخلاق بهتر است که علم النفس را از يك نقطه نظری که بیشتر اجتماعی باشد مطالعه کنیم. مثلاً مطالعه زبان و مطالعه عادات مردمان وحشی و مطالعه موسسات و غیره می تواند که روشنی را بادی به انکشاف عمومی دهن انسانی بدارد. مخصوصاً در روابط او به محیط اجتماعی او. کلمه علم النفس بمعنی عام وجود و هم از نقطه نظر علم اخلاق آن علمی است که مظهر اجتماعی داشته باشد .

اخلاقی بوده اند نیز تماماً از جهات فلسفی اخلاق انکار نموده اند «ننتام» میگوید که همه جستجوهای فلسفی در علم اخلاق محکوم به عقم و بیهودگی است. نیک بو سندۀ سسارناره لیرلی ستمین Leslie Stephen در کتاب خود «علم الاخلاق» Science of Ethics میگوید:

«قطع نظر از آنکه در آینده دور، کدام علم مابعد الطبیعه و با فلسفه برای سلوک ممکن و معین خواهد شد فعلاً نظریات مابعد الطبیعه برای اخلاق بیجا و نامناسب است» .

(۳) علم طبیعی و علم اخلاق : در قدیم تصور می شد که شاید فعل و افعال

طبیعی اثری در اخلاق داشته باشد و لیکن کنونی که فکر آزادی اراده و نیت در اخلاق موقع بررگی یافته است معارضات زیادی در بین اس علم و تطبیق قانون علت و معلول پیدا شده، که در آینده بحث خواهد شد .

التمه علم اخلاق بطور عسر مستقیم به علم طبیعی از تباطی دا رد . بر ا که قوانین طبیعی بهتر و بیشتر میتواند مارا به نتایج سلوک ما آشنا کند .

و این هم در صورتیکه تفصیل سلوک در نظر باشد . به در مادی عمومی که رهنمای سلوک است نیک مرد عصری امروزه از قوای طبعی و مظاهر طبیعت ترسی ندارد ترس او ریاچه تر اربن است که آب و یا هوا آلوده نباشد . و بالجمله علم طبیعی برای اخلاق ابقدر فایده میکنند که اسارا از محیط طبیعی که حیات اخلاقی دران سر میکند واقف مسارد .

(٤) علم اخلاق و علم الحدیث : علاقه بیولوژی به علم اخلاق بیشتر است از ان

علاقه که علوم طبیعی به اخلاق دارد، اگرچه علاقه اخلاق و بیولوژی هم بطور مستقیم نیست . بعضی نویسندگان جدید که ریر مود نظریه شوء و ارتقاء رفته اند علاقه بیولوژی و اخلاق را بیشتر و بردنک تر و ریاچه تر اراں چه گفته شد قران دا ده اند . این هانصور کرده اند که خوبی و بدی سلوک، بان معیار شناخته می شود که چقدر به انکشاف و ترقی حیات خدمت میکنند و بالعکس . و این رو باید خوبی و بدی سلوک که

(٧) علم ما بعد الطبیعه در علم اخلاق : شاید در استدالات منطقی و در سلسله افکار

تا مدتی محص ملاحظات قوام طاهری اشیاء قابع شویم. ولی رود وقتی میرسد که آن قابع شده و از آن مرحله بگذریم و توسط يك استقراء منطقی باین نقطه برسیم که قوام دائی افکار وابسته است به حمایق فطرت' که نار این امر ما را وادار می کند که در ماهیت نهائی حقیقت آنها بیچشم ' و همین طور وقتی که درباره چیر (ربما) بحث می کنیم شاید در قدم اول بهمین قدر قابع شویم که آن چیر خوش آید و خوشگوار است. ولیکن رود است که مجبور به جستجو شویم که این خوشگوارى ولدت اشیاء تنها طاهری وطر فریب است و یا اینکه ماهیت حقیقی هم دارد. که باین صورت در هر دو واقعه فوق کار مانده علم ما بعد الطبیعه میکشد و عین این واقعه است در علم اخلاق. وقتیکه ما بخواهیم که قیمت علمی و حقیقی حیات انسانی را بدانیم وادار می شویم که طبیعت جوهری شخصیت انسان را دریافت نمائیم و بدانیم که موقع انسان در کائناتی که هستی حقیقی دارد چیست؟ اگرچه ممکن است در منطق و ریبا پسندی و هم اخلاق بدون اینکه بمسائل آنها فی اصول تکوین، توعل نمائیم، تا اندازه ریبا دی پیش برویم ولی بالا آخره سخن ما تا آنجا رسیده است.

(٨) علم اخلاق و فلسفه سیاسی : ما تا اینجا در آن علوم در تمام بودیم که اخلاق

با آنها اتکاء داشت. اکنون با آن علوم سروکار داریم که در اخلاق متکی می باشند. که این علوم را ممکن است زیر این عنوان «فلسفه سیاسی و اجتماعی» بیاوریم. طوری که پیشتر گفته ایم مطالعه سلوك چیری است که ما را مطالعه حیات اجتماعی وادار میکند و برا که انسان تنها بدون اجتماع کلمه ایست که به فهم انسان نمی آید و انسان همیشه طبعاً عضو يك جامعه می باشد چنانچه ارسطو انسان را حیوان اجتماعی خوانده است. از آنجائی که علم اخلاق اتصال قریبی بعلم سیاست دارد، ما نمیتوانیم که فصیلت شخصی را بفر خود جای دهیم تا جمعیتی را بدهن بیاوریم که آن شخص در آن جمعیت ارتباطی داشته باشد.

مطالعات حقایق دینی و پهلوی از بیاط به جمعیت بشر علاوه بر ما را هم تقمیر به علم اخلاق دارد، نسبت به آن علم الهی که تماماً وردی است.

(۶) منطق، ریبا پسندی و علم اخلاق: این سه علم، حساسیت قبلاً ذکر شد.

اصل اند و هر سه علم قانونی و معماری اند، به علم مشب و هر سه در جستجوی حقایق و علاقه ذات الهی حقایق بوده در بحث و جستجوی معارف می باشند. مدارق مناسب حقیقت را مورد بحث ساختند است و نه صائب بودن عوامل مختلفه و ذکر ارتباط دارد، ریبا پسندی و اخلاق هم گفته میشود که به بها و کرامت علاوه میداند. ریبا پسندی به معیار جمال علاقه میگردد و با عبارت دیگر «به نهایی احساس». اخلاق و معارف هر دو ارتباط دارد که ما آنرا با عبارت دیگر «کرامت» میگوئیم پس صواب و بها و ذرات موضوعات این سه علم می باشند، و اینها آنقدر بهم مربوط اند که شاید گفته شود که اخلاق، منطق و هر دو معلوم اطلاق شده است اگر کلمه «م» اشتباهی شده باشد پس سلوک اخلاقی و من نیست التباسی بعمل آمده است همس الیاط مشترک باقی این خود آرا را می کند، مثلاً کلمه ریبا بمعنی مناسب است و گفته می شود که این جامه، به بالای نماند و ریبا نیست، و با این حوی به طینت پاک تو ریبا نیست، پس من به س اگر موجب ریبا نی است از روی تناسب ظاهری و طبیعی است، و سلوک اگر ریبا است از روی تناسب بمعنی و به خودی و به مثال و معیار است.

عقلت شده است، و حتی بعضی‌ها چنین تصور کرده اند که ثروت در پرسیپ های اقتصادی بدات خود غایب اعلی و نهائی است؛ و این عقیده تا يك در جه خوبی بیر مانع اصلاحات اجتماعی شده است و معری مارا تا درجه زیادی تشویق کرده است که ریاده تر مال را متمرکز و قیمت هارا بالا برند و این است که به گفته مکری سببار لو یسنده گان معروف اقتصاد سیاسی 'ارطرف کارلائل (Carlyle) و روسکین (Ruskin) و بافی بویسنده گان اخلاقی مورد انتقاد واقع شده اند و هم کمنون بطور عمومی اعتراف شده است که ناید اخلاق و اقتصاد بهمند یگر بیشتر بردنك و حتی دوش بدوش باشند.

(۱۰) تقسیم ابعاد اخلاق: دنیای علم اخلاق سه بعد دارد (۱) اخلاق فردی و با مربوط بعلم النفس، (۲) اخلاق اجتماعی و با مربوط بعلم الاجتماع (۳) اخلاق عالی و با مربوط بعلم ما بعدالطبیعه

اول ۱۰ اخلاق فردی و یارو حیاتی که متعلق اسب بشماحسن انسکه فرد اصل و مووحدان اخلاقی را در سنجش و قضاوت صواب و حطاً و حسن تعهدات و در انفعالات نفسانی امثال بدامت و حالات؛ و در عقده ها و امر اص اخلاقی؛ و در آرر وی اعمال مستحسنه پیدا کرده و استعداد آنرا در عادات مختلفه عمل که با سنجش حق و فصلیت با طبیعت و امکانی که در خور ساختمان طبیعی اوهم در فعل اختیاری او اسب یافته است، این چیزها است که مقدمات مسائل روحیاتی را تهیه نموده و برطرح -رك و اراده فرد، آرزو، کوشش و انتحاب، سنجش امور مستحسنه و امور مستقبجه و قضاوت و سمد اخلاقی و وحدان، ارث و محیط، حاصل و مراح، عادات و عقده ها و وحدبات عطف و حمان، بحث میکنند.

دوم: اخلاق اجتماعی که ار عادات، عملیات، مفکورات، عقاید، توقعات و دساتیری بحث میکنند که عملاً در تاریخ باستان و با حیات معاصرین، در اقوام و اهالی مختلفه، در مراتب متفاوت تهذیب و غیره که نتیجه نارر سنجش های قیمت اخلاقی اعمال شان شده و باسبب انکشاف این سنجش ها گشته است، که ممکن است این شعنه اخلاق را علم اخلاق استقرائی و با تطبیقی بیر نگوئیم.

سوم: اخلاق ما بعدالطبیعه. که اریك سطح عالیتری بحث میکند و علم اخلاق را از پهلوی عام تر و حقیقی تری مشاهده میکند.

مثال و نمونه را که ما برای فرد قرار میدهیم بالصر و نمونه و مثال‌لی است برای تنظیم جمعیتی که انسان بهترین مقاصد خود را دو آئینه آن می‌بیند. و این است که ارسطو سخن را بجائی برده که اخلاق را جزو یانهک سیاست دانسته است. که اگر ما آن عقیده برویم باید نطاق سیاست را وسیعتر شناخته و برای آن عنوان وسیعتری مانند «فلسفه اجتماعی» بدهیم. که البته درین صورت، «علاقه اخلاق» نسبت «علاقه جریس و کلیت» وار قرب ترین علاقات میشود.

ولی اگر سیاست را بمعنی خاص و محدود آن بگیریم بار هم «علاقه اخلاق» و سیاست یکی از علاقات بسیار فریب محسوب خواهد شد.

(۹) علم اخلاق و علم اقتصاد : در بین شعبه های فلسفه سیاسی که علم اخلاق

و آنها «علاقه بردیگی» دارد علم اقتصاد سیاسی است. علم اقتصاد مانند علم اخلاق به «حیر» ارتباطی دارد «خیر» چیری است که در راه بعضی عایات انسانی دارای قیمتی است اما «حیر» هائی که علم اخلاق بآن سروکاری دارد عبارت است از آن اعمالی که موجب ایصال به عالی ترین عایه حیات انسانی میشود، ولیکن «حیر» های علم اقتصاد محض عبارت از آن چیز هائی است که در یعه رفح حوایح مردم میگردد. و این چنین بر می آید که اگر ما برای «حیر» های اقتصاد قیمتی قابل شویم اربن است که «حیر» های اقتصاد «علاقه بردیگی» به خوب های اخلاقی دارد مثلاً «عدا» کسالا، «حانه» و غیره خوب های اقتصاد است و برای مقاصد زیاده خدمت می کند مثلاً، برای معاونت و انکشاف حیات، برای تمدید و ترقی حیات، برای ربت و مسرت حیات، برای تحصیل استقلال، برای پیشبرد امن و سلام، برای فروبی، حفاظت جمال و غیره. و هر چند که این عایه های حیات اهمیت داشته باشند، «خوب» های اقتصاد دی که در راه آنها بصر میرسد بهر بهمان قدر مهم است و اهمیت این عایه های حیات آن واسته است که این ها تا چه اندازه به عایه نهائی و اعلائی حیات ما نزد یکی دارد. و این است که حتماً باید بعضی معلومات اخلاقی در صحن معلومات اقتصادی موجود باشد و این چیزی است که تا بک درجه خوبی از آن

باشد که بعضی ها آنرا (سعادت) (Happiness) نام نهاده اند و اس مکتب فکرا که میگوید «حیرا علی سعادت است» «مکتب سعادت» (Eudaemonism) گفته اند. بهر صورت افکار مجتله در باره طمعت و دعوی های آنکه سعادت عرص بهائی اعمال انسان است موجود است، و علاوه برین بعض عرص های بهائی سلوک 'ماورای' سعادت' نیز از طرف بعضی از فلاسفه معرفی شده است مانند (مکتب کمال) (Perfectionism) و با عقیده (وظیفه فی حد ذاته) که به همراه این عقیده 'حیر' نیت نیک هم بحيث حیرا علی شناخته شده است

«سعادت و حیرا علی» صواباً اخلاقی که غالباً در همه اوقات و اما که علمه داشته است این عقیده مشهور را که آخرین کوشش انسان حقیقتاً برای نیل سعادت است تا نهد مبددولی این نظریه که سعادت همیشه بطور مستقیم و با عزم مستقیم مطلوب انسان است عرضه انتقادات علنی علماء روحی شده است، زیرا که سعادت بطور عمومی عبارت است از نتیجه نیل بعضی آرزوها، و هم نسکین بعضی احتیاجات محسوسه انسان، که این حیرها عموماً به غایه عملی انسان شده میتواند و نه بالذات نصب العین حقیقی او است، زیرا اینطور حوسدگان سعادت عالمی مردمانی هستند که به هیچ حیر نسکین نمی نامند و قناعت آرد را ندارند که به حیر ی پانند شوند و همیشه ارشاحه بشاحه رفته منتظر سعادت اند، و اگر این انتقاد هم بواسطه تعبیرات عمیق تر و عالی تری که سعادت داده شود از پس درود باز هم این سوال پیدا می شود که حیرا وقتی که سعادت عبارت از نیلند ترس حیر شد، پس کدام سعادت یعنی سعادت کدام کس باید حسه جو شود؟ برای این سوال سه جواب داده شده است یکی آنکه هر فرد باید سعادت خود را حسه جو کند و آنرا (مکتب سعادت انانی) (Egoistic Eudaemonism) میگویند از طرف دیگر بعضی گفته اند که غایه مطلوب اعمال فرد، همانا سعادت نوع انسان است، بحيث مجموع و بالا اقل سعادت جامعه ایست که فرد جزء آن است و اینرا مکتب سعادت Utilitarianism میگویند جواب سوومی هم است که آن نسبتاً چندان جدی گفته نمی شود و آن این است که فرد سعادت دیگران را محوید به سعادت شخص خود را - و اینرا (مکتب سعادت غیر) (Altruistic Eudaemonism) نام میگذارند، که ما هر کدام را

مختصراً شرح میدهم

(۱۱) اشعاب مکاتب اخلاقی: اهمات مسائل اخلاقی عمارت است از مواد دین:

(۱) عالیترین حیر سلوک انسان و باعرض نهائی اعمال که شایسته آنرا اینطور تعمیر کنیم (معمار نهائی رفتار نیک)

(۲) اصل و مشاء علم ما در باره حیر اعلی و یا در باره نیک و بد.

(۳) احترام سلوک اخلاقی.

(۴) محرکی که سلوک نیک را ایجاب میکند.

مسئله دیگری که اخلاقیون در باره آن عور میکنند مسئله احترام است که آن

بیر مهم و قابل عور است.

عالیترین حیر (Summum Bonum) قدیم ترین و از بعضی جهات مهمتر بن

مسائل اخلاقی مربوط است به (حیر نهائی) و یا هدف نهائی سلوک انسان، بسیاری از کوشش های انسانی به هدفی توجیه دارد که آن هدف در ذات خود مقصود نیست بلکه وسیله ایست برای هدف دیگری.

شاید انسان ورشهای شدید دینی را بعهده بگیرد و یا مسافه را بدی را بنیای پرورد تا که صحت جسمانی خود را محافطه کند شاید انسان شطرنج بازی کند و یا نه حل معمی ها اشتعال ورزد. برای اینکه ورزش دماعی نماید و دکاء خود را بشوق و تعریف اصلاح کند و یا برای اینکه افکار خود را از حساب مهمات حیات معصرف نماید. شاید شخص دیگر بکوشد که پول پیدا کند تا بعداً یله خود و یا در راه نوع پرستی صرف نماید. و شاید که حتی این هدف های نهائی هم نهائی نموده و کداهی پیدا شود که این هدف ها را (صحت جسم و فکر پول را) برای هدف عالی تری انثار کند. انسان ممکن است در بحرانیهای نهائی را صی شود که حیات خود و حتی عائله خود را در راه دین و شرف و یا عدالت و یا وطن خواهی و یا انسانیت فدا سارد. بهر حال بعضی اغراض نهائی موجود می شود که ذاتی و نهائی نموده و مربوط هدف دیگری نیست. این طور عایه ها بهر طوری که باشد عموماً (عالی تر حیر - Summum Bonum) نامیده می شود و این معنیه باستانی اخلاقی ماست که باید این طور یک حیر برترین « بحیث عانیه نهائی اخلاق در نظر

نمته است لاجرم دا ای آن قوت و استعداد است که آن قوی را بیک نظم و ترتیب مخصوص جمع کنند و حساب سر مبرک مقصود سوق دهند، ولی چون حدود محکم و مصبوط قوه‌های انسان غالباً تعمیم‌پیش‌رو را که به نیتواند، لذا اطلاعات عالی افراد موهوب انسانی میتواند در راه پیشرفت بشریت خدمت و معاونت کند و ساختمان تحلیلی مکتوره‌های حیات و دائیات انسانی را تائید نماید. این معکوره‌ها است که معیار (کمال) را تشکیل می‌کنند. احرار اینطور (کمال) و بالا اقل کوشش به نیل آن، تاجای که در استعداد مامی باشد چیری است که آنرا مذهب کمال، عالی ترین حیر و سلوک انسان می‌شمارد.

مکتب کمال آنانی، آفاقی و عبره Egoistic Universalistic and Altruistic Perfectionism

سوال اینست که کمال متوجه کیست؟ یعنی فاعل حیر، تکمیل کدام کس را در نظر دارد؟ عیناً همان سه جواب را که سعادت به قابل سوال خود یافته بود، میدهد یعنی کمال فردی که عامل حیر است یا کمال بشریت و یا جامعه که فرد عامل جزو آن است و یا کمال کسانیکه غیر عامل حیر اند.

چیریکه درین سه شق مهم است مسئله آفاقی است که در مکتب سعادت هم این شق اهمیت داشت. چرا طوریکه سعادت فرد، در بین جامعه نامسعود، قابل تصور نیست. بهمین طور فرد مکمل نیست؛ در بین جامعه ناقص، ناقابل قبول گفته شود و بلکه هنوز بیشتر از آن. مکتب کمال و مکتب سعادت تماماً مخالف همدیگر نیست بلکه بعضی مانع الاشتراک‌ها نامهم دارند، مثلاً مکتب کمال شاید که مکتب سعادت را تا یک درجه در آغوش بگیرد، چرا که کمال غالباً از نقطه نظر روحیات حقیقتاً منحصراً است بر اینکه هر چیز که بکمال انسانی خدمت می‌کند، عموماً سعادت آن تیر خدمت می‌نماید و هر چه که کمال را عایق می‌شود شقاوت ناره می‌آورد. و نیز هر دو درین امر شریک است که سلوک و اعمال انسانی را از روی نتایج آن تقدیر می‌کند. بر حسب مکتب سعادت، سلوک وقتی خوب و صحیح گفته میشود که سعادت بار آرد و همچنین سلوک وقتی بد و حاطا خوانده میشود که شقاوت مفی شود. مکتب کمال هم سلوک و اعمال را وقتی خوب و صحیح می‌شمارد که انکشاف قوه‌های انسانی مد نظر

مکتب سعادت انانی دوشکل دارد، در شکل حام خود عسارت است ارادت حسمانی ولدت حسی که انرا مکتب لذت (Hedonism) گفته اند. در شکل دوم خود که شکل پخته آن گفته می شود این مکتب بقت بلندی را به لذت داده و لذت را مربوط به لذت ایدروچی مانند لذت علم و فن، ولدت طلب حقیقت، ولدت بیانش نموده و به لذت های جسمی موقعی نداده است، که دیده می شود که این مکتب سعادت انانی به انصاف و با فقه دینی خود شکل بخت و حتی رهبانیت را میگیرد.

مکتب (منفعت) که آن را مکتب سعادت آفاقی Universalistic Eudaimonism هم می نامند سعادت جامعه را حیر نهائی می داند که درین مکتب تنها سعادت فرد (فرد سلوک گفته شده) در نظر نیست و اگر هست هم بحدیث باقی افراد است، سعادتانی که درین مکتب مد نظر است (بزرگ ترین سعادت برای بزرگ ترین تعداد) است.

این مکتب اساس علمی محکمی ندارد و بنای آن برای تعمیم دهنده و کراسی است و مقصد بزرگ مؤسس این مکتب هم همین نظر به دیموکراسی بوده است زیرا که لذت و منفعت کلمه ایست که عامه را جمع و جلب کرده می تواند.

مکتب سعادت غیر، که شاید آنرا مکتب ایثار نفس و یا انکار ذات هم بگوئیم این مکتب میگوید که: مفکوره حیات دارای دو عنصری است از خود حواهی ذاتی و هم ارانکار ذاتی، ولی مشکل است اینطور مفکوره کسب جدید و عمومیت کنند. زیرا اگر سعادت فرد فاعل حرقیعتی نداشته باشد، چطور می توان به سعادت دیگری قیمت داد. اگر معنی این مکتب این باشد که اگر یکی فداکاری می کند دیگری سرور هم با او قاتل چنین خواهد کرد، با رمال سخن به مکتب منفعت می رسد. زیرا مسئله به مقاولات می انجامد. شاید در بعضی جامعه هائی که ماشین اخلاق به محور خود دور نمی خورد این طور اصولی را بروی کار می آورند که مردم را قدری از سر کشی و خود خواهی پائین بیاورد.

مکتب کمال - عقیده دارد که سعادت به مظهر حیر اعلای سلوک انسان است که با ندهم استعدادهاینا درجه که در یک مجموعه متناسق زیست کرده بتواند، بطرف تکامل و انکشاف سوق داده شود. یا بعبارت دیگر چون انسان دارای بعضی قوه های

• مال و طوائف مختلف، متفاوت است، مکتب تحریریه باید نکوشد که یک معیار عمومی سلوک یک را به معیاره و تدقیق عمیق حقایق مناسب ندست آورد، و چون این وظیفه پرارمشکلات است علم اخلاق بحر بی نهایت بیشتری را به نسبت اخلاق و ناسکارانیکه معیار اخلاق موضوعی و آفاقی و حقیقی باشد، نشان میدهد

مکتب عقلی: Rationalism: که به گفته کلمات عقل به شما حت حسرونه، و صحیح و خطاست به تحریریه اعمال نیستی میدهد، که کلمات شاید از جمله علمای عقلی اخلاقی محسوب شود، اما شاید بهتر باشد که آنرا از جمله حدسین محسوب نمائیم و شاید نظریات سقراط را با قدری اعتدال، بتوانیم یکی از نمونه های بسیار قدیم عقلی اخلاق بشماریم. سقراط میگوید «فصلب معرفت است» فلاطون و ارسطو، سیمپور او همگی شاید بزرگواران در جامعه اخلاقیون عقلی محسوب گردند، کلمات در نظریات خود در باره حتمات امر و دیگر هارمونه های اخلاقی، چهره متمسک را و او که عقل باشد نمی شناسد و بر بعضی هابین عقیده اند که میگویند اگر آنرا هر روزه در کارهای عملی ما واقع میشود قیاس کنیم با ظاهر خواهد شد که محاکمه اخلاقی روزانه ما بواسطه یک امر مبهمی نگار افتاده که نمیتوانیم بطور قطع نام تحریریه و حتی طریقه عقل را به آن نگذاریم، که بواسطه ابهام آن تماماً شاید (احساس) گفته شود و شاید یک نوعی از احساس هم باشد و این است که ایشان در باره (محاکمه و با محارک) یک طبع فوری و مباشر را در یک ماهیت منأبی و منحصلاً تر حیح داده اند، و این است که نظریه «حدس» هم میکوشد که به محاکمه اخلاقی، روح فوری و مباشرت بدهد، باید فراموش نشود که بعضی فلاسفه اخلاقی در نظر گرفته اند که محاکمه اخلاقی در حقیقت خود واقعاً احساسی است، بطوریکه تصور تدبیری حمال بر احساسی است.

مکتب حدسی: (۱) Intuitionism میگوید که انسان یک ادراک فوری در تمیز

قیمت اخلاق دارد، بعضی از این حدسیون میگویند هر چه را که انسان حدس و وجدان

(۱) حدس از فکر این فرق را دارد که فکر، منمادی و مطالب ساحه عملی در دوازده ماهی به مطالب، از مطالب، منمادی حرکت میکند ولی حدس منمادی و مطالب را یکجا درک نمائید آنها را که حدس را عمارت تصور میداند و یا احساسی می شمارند، درین صورت حدس شان بمعنی حقیقی حدس گفته میشود و اگر بشود بصورت مجازی و تشبیهی خواهد بود.

ووصف اعمال آن باشد و بسلوك و اعمال را رهایی ندی شناسد که مابع انكشاف قوای مدکور گردد، که بدون این نتایج، نباید اعمال انسان را خوب و یا بد و ناحط باشد، و وقتیکه این دو مکتب (سعادت) و (کمال) در دیای شرح و بیان می آید مکتب سعادت ناچار میرسد که (لذت) عایه نهائی آن میگردد و مکتب کمال نه- لاق و وحدت الوجودی انجام می یابد، مکتب (وطیعه) بحیث (عالمترین حیر) این مکتب بر خلاف مکتب (سعادت) و (کمال) که قیمت اعمال و سلوک انسانی را بر نتایج آن میکند آرد، مکتبی است که قیمت اخلاقی را بوام با اعمال میداند نه به نتایج. «کلمات» مکتبید کار خوب و صحیح نابد از میران و طبعه که آرا بوحود می آورد سمجیده شود به ارروی نتایج آن که بد بهال آن می آید. به طریقه «کتاب» در طبیعت و طبعه، يك امر حتمی و يك قانون بلا شرط و حود دارد که طالب اطاعت است، نگذار که نتیجه هر چه میباشد باشد، اطاعت این امر قطعی و طبعه، که حیر بلند ترین و بگنا به حیر نهائی است حتمی، شمرده میشود «کلمات» مکتبید: «هیچ چیز در دبا خوب حقیقی نیست مگر بیت و اراده «حیر» کلمات که مدجو اهد این طریقه خود را (اساس اخلاق خود را) بر شا لوده ما بعد الطبعه قرار دهد مکتبید: «فقط بر آن اساس کار کن که در عین حال تروابی آرزو کنی که آن کار تو فایز و نفع عام گردد».

در باره معرفت حیر و شر و اینکه چطور بدانیم که چه چیز حیر، یا شر و یا صواب و حط است؟ جواب اصولی ناین سوال نسبتاً مخلوط و مرکب و از حیث نظر باب، مختلف است. ولی اگر عقاید مهمه در نظر گرفته شود سه جوابی که نسبتاً مهم بر است داده میشود.

(۱) بحربی Intutional ۲ عقلی Rational (۳) حدسی Empirical

(۱) مکتب بحریه، Empiricism که بحریب عملی نوع انسان را، شتر اهمیت می دهد، دیای باسقا، و ده ای کمونی هر دو بمقاولات انسانی توجه عمیقی دارد. علم حیوانیات حدید جواب دیگری دارد، «سپسر» عقیده دارد که تمیر اخلاقی هر چند که بر دما، بدهی هم ثابت شود، در حقیقت نتایج عاداتی است که اساس در طی نشو و ارتقا، در راه بحریه تطبیق حیات خود به محیط، آموخته و کسب کرده است، و چون به عادات و مفکورات اخلاقی در بین

سند اخلاقی همان آند، میتوان آنرا به سهولت پس جواب داد که (حرا علی) منشأ
 و سند اخلاقیات است. سوال ما، کور درجائی کسب سرور میکند که اخلاق در آنجا طوری
 شایسته شده است که بواسطه سنا و مصدر خارجی بر انسان بصورت حاصل شود، ولی کانت اصرار
 دارد که (وحدان سلطان، ملحق الامان است) کتاب اخلاق را قانونی میداند که آنرا
 ارادهٔ عملی انسان بر خود تحمیل کرده و انسان، ماهیت و ذاتیت خود را بدرعۀ قانون
 اخلاق تشخص میدهد، و با این صورت صدور اخلاق هم طبعاً درست است. نظریهٔ کانت
 بهر صورت بدر نظام دنیای اخلاق یک اساس ما بعدالطبیعه را که در همهٔ دوی العقول
 حکم فرما باشد وضع میکند، و عمده دارد که این ما بعدالطبیعه ماورای فکر است. اخلاقی معمولی
 است بطور عموم بسیاری از مردم اخلاقی میل دارند که صدور مصدر اخلاقیات شان خارج
 از شان و دنیای ایشان باشد، و اینک سه مصدر مهم که بیشتر مورد بحث میشود حسب دلیل است:

(۱) مصدر دینی (۲) مصدر سیاسی، (۳) مصدر اجتماعی

مصدر دینی - در آن جمعیت حکم و ما است که اخلاق نامر حد او یا
 شریعت مربوط باشد، که درین حالت، امر اخلاق، مطلق است و هر چه را امر کرده باشد احرا شود
 و هر چه را نهی می نماید، باید ترک شود، و بیک و دو، حرم و شر، همه مربوط است
 به آن او امر

مصدر سیاسی: وقتی حکم فرما است که مملکت بحث مصدر شایسته شود، زیرا
 وقتیکه حکومت بروی کار می آید و معادله میکند که رعایا چه حیر را باید نکنند و چه
 چیز را باید ترک نمایند اگر ما این مصدر را بحث صد قبول کنیم در آن وقت التماس
 شدیدی بس اخلاق و قانون و بس سلوک اخلاقی و سلوک قانونی پیدا خواهد شد.
 هم از طرف دیگر این مصدر سیاسی نام آتم سعادت «و مخصوصاً مکتب منفعت» اتصال
 طبیعی پیدا می کند، حرا که عرص حکومت حقیقتاً ایست که سعادت دنیائی و سیاسی
 رعایا را تقویه و ترقی دهد.

خود برگزیده است، عبارت ارفاقی نهائی اخلاق است را این است « امر حتمی کلمات » . دیگران میگویند ما تا صیبت اخلاقی در صی تیب های عمومی سلوک را در همه حسی حاصلت اخلاقی بعضی محرکات را حدس رده مستوانم ، و بر دینتة دیگرى همتمند که مکتوبند . حیرت که حدس رده میشود قیمت اخلاقی هر فعل حدا گانه و با مرا احساس جدا گانه است ، حواء بطور مطلق و حواء لا اقل « بطور نسبی » یعنی نسبت به بعضی دیگر افعال بنا بر احساسات . حدسیون بین خود به تمها به و صوغ بلکه نیز در طمع روحانی دانی حدس ، اختلاف دارند ، بعضی ها حدس (Intuition) را یک نوع تصور دانسته و (- س - اخلاقی) را همانند دیگر انواع (تصورات حس) خوانده اند . در حقی آبرای نوعی از احرا آب عقل بنا تمامه استدل لال میداند و با بطور حدسیون راهشکل است نثرانم از تعلون حدساریم (کاتب مودتارین هر دم است) بعضی هم حدس را یک نوع احساس شمرده و حسا همه بالا گفتیم قیمت اخلاقی را مانند تصویر بدیعی جمال تصور می نمایند . عامای اخلاقی حدسی در بعضی جهات مثل علماء اخلاقی تجربی بسینا نظر نسبت اخلاق تمامای نشان میدهند . اگر واقعاً حدس محکمه نهائی محاکمات اخلاقی هر فرد باشد ، درین حال ممکن است که هر فرد نتواند حدا گانه فصاحت کند و این سبب است که کلمات برای تکمیل نظریه خود یک اساس عالی مانع الطبیعی ایجاد نموده است . بوب انانیا را لیا ناس حقیقت نزدیک تر بود که میگفت « حدس های ما مثل ساعت های ما است که هر کدام عسماً هم رنگ نمی رود و هر کدام بر رفتار خود معتقد است » .

سند و مصدر اخلاق: قبل از این در گذشته اساره رفت کاسارک اخلاقی ناروح و طیفه که کدام کار را نکنیم و از کدام کار صرف نظر نمائیم ، ماسی دارد . کسوں طبعاً این سوال پیدا می شود که سند و با منشأ این حس و طیفه کداهر و با نهی مکتب چه حیرت است ؟ این است مسئله (سند و مصدر اخلاق) این سوال به بعضی نظریات اخلاق مواجه نمی شود و برای همه مکاتب اخلاق هم سیاناً ضروری نیست . برای مکتب (سعادت) و (کمال) حیرت ملی چیری است که بصورت اساسی موجب ترغیب است و اگر این دو مکتب سوال

قرار میدهد مگر علاوه بر آن بعضی رشته های قدسی امثال محبت خداوند که تماماً
 از همه شوائب مبری است نیز محرك حیللی معتمائی بحساب می رود محرك سیاسی شاید
 باآسانی دانسته شود که ترس پولیس و بیم مجازات اسب و با از طرف دیگر امید پیشرف
 در امور سیاسی است و همینطور محرك اجتماعی با ترس اسب از سقوط و طرد برد جامعه
 و با امید است باینکه همدردی افراد را حاصل نماید و به مطامع و مطامع خود برسد البته
 درین شکی نیست که بعضی هستند که وطن و جامعه خود را دوست دارند و بدرین ملاحظه
 کدام عامل دیگری مصدر حیرت اجتماعی می شود ، از نقطه نظر مکتب منهدم کننده محرك سیاسی
 و اجتماعی حیللی ها تسلی بخش اسب و هم چنین از نقطه نظر مکتب « کمال آفاقی » مگر
 مکتب قانون عقلی یعنی مکتب منهدم کننده مصدر را عبارت از « وطنه » و « حسه خوی و طمعه »
 می داند تماماً ازینها مختلف است ، اسب مکتب ناشکل عمده خود سواى احترام قانون
 اخلاق دیگر محرکی را بهی شماسد که امید و بیم بحسب اعراض شعبی برد این مکتب
 مبعور اسب و بر این مکتب اعمالی را که حالات سیاسی و اجتماعی ادعای می کند
 بحسب اعمال قانونی می شماسد به اخلاقی بعضی ها حسی شلمر (Scheller) که حیللی ها
 معتقد کتاب اسب برین نظریه اتقاد نموده اند و حنی خود کلمات برین آروهاى
 طبیعی اسان که بطرف سعادت دارد مستشعر شده و سپس نظریه خود را به وجود خداوند
 حل شانه و خلود روح پشتمانی داده اسب تا کسانکه وطیقه اخلاق را تنها بر ای و طینه
 اجرا می کنند ، ناسد که فردا کتب نسکی خود را لااقل بصورت بهترینی در دسی
 حاوید درو نماید

مصدر اجمه‌اعلی: که توسط جمعیت و با توسط محیط اجتماعی فرد کار فرمائی میکند در شکل خود کمتر رسمی و کمتر واضح است نسبت به آنچه که حکومت بشکل رسمی و توسط تشکیلات سیاسی خود بروی کار می‌آورد. عادات و رسومات و عهده‌ات اجتماعی باینده در قوایین تماماً چهره نمائی نمیکند و در حر و پروگرامهای مجالس شورای ملی داخل گفته نمی‌شود با رهم در اخلاق و رن بیشتری دارد

هر اصول اخلاقی که مصدر خود را در داخل قرار میدهد آن را اصول (حکومت خودی اخلاق) Autonomous می‌گویند و آن اصول را که مصدر خود را در خارج قرار میدهد آن را (حکومت غیر اخلاق) Heteronomous می‌نامند. این را هم باید تذکر داد که اخلاق و قانون اخلاق است که حکومت خودی و غیر تقسیم می‌شود نه نظریه اخلاق که آن چهره دیگری است

محرک سلوک: مسائل سند و مصدر اخلاق ارتباط و رسی بمسائل محرک سلوک اخلاقی دارد که در حقیقت مانند دودسته است اریک نیم. ولی سند و مصدر اخلاق عمراً اهمیت عملی بیشتری دارد ' چرا که در حقیقت مهیا کننده محرک بر شمرده می‌شود ' بر این عموماً تمایلات طبیعی انسان باین منحصر نیست که باید حتماً اخلاقی باشد و این سبب این سوال با چار پیدا شدنی است که انسان با وجود تمایلات طبیعی خود چگونه میتواند زیر فرمان اخلاق بیاید و آنرا در خود تطبیق کند؟ اینجا است که مسئله محرک و مشوق در میان می‌آید ' مقصد از محرک آنچه‌چیزی است که انسان را بر این راه و نا آن راه باعث میشود که یکی از طریق‌های عمل را اختیار و تطبیق کند ' انواع جوابهای که بان مسائل داده می‌شود باینباره تعدد مسائل و مذهب اخلاقی متعدد است مکتب انانی سعادت طبعاً میل دارد که بگوید محرک بر رگ سلوک انسان ' امید بیل بعضی از سعادت ولدات ' و خوف الم و دندختی است و همچنین این نوع محرک در بسیاری از مکاتب و نظریات اخلاق مخصوصاً آنهاست که سند و مصدر اخلاق را خارج از انسان قرار میدهند و خود دارند ' مصدر دینی محرک را بر اساس امید بهشت و خوف دوزخ و سعادت و بچاح اخروی

احلاقی را بعین می‌کند و همین عادات است که ما را به مقتضیات خود مجبور مینماید و در ریز سقف عادات است که احلاق و فایده‌ها و آئین در حیات مردمان حسی و عقلی و عملی با یکدیگر وابسته‌گی پیدا می‌کند و در حائیکه عادات حکمرانی می‌کنند بطریبات احلاقی غیر ضروری و بلکه محال است .

در قرن بیستم و ششم قبل‌المیلاد نظام عادات در دنیای یونان بطوری ویران شده بود که دیگر قابل ترمیم نبود و در این رو به احلاقیاتشان اثر مضاعفی افکنده بود بسیاری مردم تصور میکردند که استعداد احلاق تماماً از بین رفته و لا اقل فوب خود را اردست داده است و در اثر این انقلاب که در دنیای فکر و عمل ایشان رونما شده بود آنطور که در دینت صرف همان آمده بود که برای اسلاق و افکار اجتماعی موقعی نمیداد و هیچ‌کس قادر نبود که بر معیار احلاقی (حسناً بر اساس معانی عادات است) با فطنه کند و بالا اقل از سقوط آن جلوگیری نماید و این رویو ناینها در جستجوی اصول و معیار هائی بودند که بطور عمومی و غیر متعمر بر سالیان گذشته عالی تر احلاقی بنا نامه باشد و همان بود که دست نکار زدند که در آن طرف که ایستادند و در آن طرف دیگر زمینه مساعدی که محیط ار همه افکار حالی شده بود موجب آن شد که بطریبات احلاق حسب دلیل کسب وجود نمود .

ادوار فلسفه یونانی سه دوره را طی نموده است (۱) دور بیدایش (۲) دور

پخته‌گی (۳) دور روال

دوره اول دو حصه دارد: (۱) دوره قبل از سقراط که در این دوره اتحاد حکمی بین علم طبیعی و فلسفه پیدا شده بود (۲) دوره سوفسطائی ها و سقراط که فلسفه درین دوره توجه بیشتری حاص معرفت و احلاق نموده است .

دوره دوم دوره فلاطون و ارسطو است، فلاطون به تمام مسایل فلسفی مشغول شد و در تحقیق آنها بدل مجاهدت نموده است ولیکن حقیقت را ناتجیل و برهان را ناقصه مروح کرده است . ولی ارسطو به مسایل فلسفی از راه عقل پرداخته و سرحدات علوم را معلوم نموده و طبع شکل آخرین را بطوری معلوم داده است که از آن بعد تا کنون چندان تعبیری نموده است .

دوم : ادوار اخلاق

دوره‌های تاریخی علم اخلاق :- علم اخلاق از نقطه نظر تاریخی از بین سه دوره گذشته است

(۱) دوره یونان (۲) دوره قرون وسطی (۳) دوره جدید که به انقلاب کبیر فرانسه (چنانچه میگویند) خاتمه می‌یابد و حال شاید بگوییم که با دوره چهارم گذشته است، که دوره بسیار جدید اخلاق باشد و اینها عبارتند از دوره‌های اخلاقی و دوره مدرسی ما است که آن نیز تماسی می‌کند. اگر ما بخواهیم که در هر دوره حساب کافی از افکار اخلاقی بدهیم بهتر است که از مدیته و تهدیب بزرگی که آن افکار جزء آن مدیته بوده است تذکری نمائیم. تعریف مختصری از کتب و کم‌مسائل مهمه هر دوره و مخصوصاً در باره تمایلات وسیع اجتماعی آن دوره بزرگ که باشد طبعی است که به نقاط دلیله اشاره میکنند

(۱) مرکز فلسفی، (۲) مرکز علمی (۳) مرکز وی اخلاق در هر دوره.

(۱) دوره یونان و روم : این دوره مشهور است بدوره اصلاح عادات

محلی و عنعنات و مؤسسات ملی و دینی و نشر تعلیمات دنیاطبی (civilization) و تشکیل آن طور نظام سیاسی محلی که در تمدن و انتظام و تهدیب یونان و روم تأثیر و اهمیت زیادی داشت، طبعیست که اصلاح عادات محلی، محیط مساعدی را برای افکار و اخلاق جدید آماده می‌کند و حالی بودن عرصه این فکر را میان می‌آورد که باید بعوض این عادات منحل و بجای این مؤسسات ساقطه کدام نوع المدالی جستجو شود.

چونکه مسلم است این است که عادات بر حیات و مخصوصاً حیات‌های بدوی بی‌روی بزرگ و قدرت حاکمه را بطوری حکم فرما است که تا شکل عادات بدل نشود مشکل است شکل حیات را تبدیل نمود، زیرا که عادات است که حقوق و واجبات

وجود ثابت را میگردانند و باسبب شد و بعد از آن طایفه پیدا شدند که در بین این سه پهلوانای توفیقات و ترکیبات را گداز شدند که عمارت اندازاناد و کالیس، و دیهقر اطمیس و ادگسا گوراس.

در حصه دوم فکر یونانی به مصیبتی گرفتار شد و آن مصیبت سو فسطائی ها بود که بعد از جنگ یارس و یونان در زمان پرکلس سنه ۴۲۹ در شهر آتن ظهور نمودند. اینها در عقل و مادی اخلاق بنای شکاکتی را گداز شدند و سقراط معقولات ایشان قیام نمود و شاگردان و پیروان او بدورش حلقه زدند و همه ایشان در اطراف مسابله منطقی و اخلاق عور نموده فلسفه داتی را به وجود آوردند اگر خوب دقت شود دیده میشود که این تطور فلسفی مانند تطور فرداست که اول بطرف خارج توجه میکند و بعد بطرف خود متوجه میشود.

کتب اشخاص فوق تماماً در بین رفته و فقط ایشان را از روی اقوال فلاطون و ارسطو و احتماری که بعد از ایشان تألیف شده و هم از عباراتی که کتب متقدمین از ایشان ذکر نموده است می شناسیم.

(۱) فلسوفهای قبل ارسطو - مشوقات ساده و ابتدائی سلوک که در هر جا

مظاهر بدوی انعکاسات اولی اخلاق می باشد عناصر مهمه اشعار عماریتی را که زمینه افکار قرن همت و شش ق م یونان است مهیا نموده است که آثار آنها در نظم و ترتیب و رانی همت حکیم فرین ششم ق م. ظاهر است و هم نبود آنها در افکار اخلاقی توسط حوالات و مراجعات فلاطون و ارسطو دیده میشود ولی در بین این اظهارات غیر علمی و بین فلسفه اخلاق یک سلسله دور و درار عملیات و انکشافات افتاده است در حکمت عمای طالیس که یکی از این همت حکیم است چیری نیست که بطریقه منطقی را در ساره اخلاقیات نشان بدهد فیثاغورس مشهور ترس و فیلسوف (قبل سقراط) که به تنها مؤسس مدرسه است بلکه موحد نظامی است که بقانون عامه حیاتیات علاقه دارد اخلاق را بیشتر به نظریات ما بعد الطبیعه وصل داده است. مکتب

دوره سوم امتحاری که دارد ایست که مدام باقی بماند و اتحاد بند بوده و احیاناً
 راتاً در حه حو بی صبعه شرقیت و هم بصوف داده است
 قبل ازین گفته ام که دور اول بدو حصه بدهیم میسرود، در حصه اول سه نظر بان
 معاصر و متواری که به پاینده سه پهلوی ممکن المکان و خود است به نظر هر سد که
 از مجموع این ها فلسفه موضوعی تکمیل می نماید و اینها عبارت است از پهلوی طبیعی
 و پهلوی ریاضی و پهلوی مابعد الطبیعه «الهی». چرا که فکر انسان اول نظری خارج
 متوجه شده حواس سنگار در بافت حقیقت اشیا میشود، در این حال با
 این است که به تعمر و تمدل اشیا که در عالم حس مهم ترین طواهر طبیعی گفته میشود
 (حواء عرصی باشد مانند استحاله آب به هوا و باحوهری باشد مانند تبدیل آب به گاز) جسم رنده
 و یا تحول خوب به حاکس (موقوف میگردد و ازین تعبیر درک میکنند که اجسام مختلف
 از یک ماده اولی که محل تغییرات است ساخته شده است و ازین رو فکر انسان و این
 به ماده توجه می نماید و فکر میکند که اجسام چگونه ازین ماده پیدا شده و چگونه و این
 در آن رجوع میکند و با حدوث اینقدر تغییرات در خلوص با صفت خود جدا فطری نماید
 که این پهلوی طبیعی آن است، و یا ایست که قدمی و اثر گذشته نظامی را برای
 این ترکیب ها و تحلیلالات و اطرادی را در افعال آنها سراغ میکند و چون می بیند که نظام
 ذاتاً در عدد موجود است، طبعاً اشياء را از پهلوی ریاضی می آید و یا اینکه می بیند که
 شرح و بیان تغییر حیلی ها پر بسج است لاجرم مکتوب شد که راه ریاضی را رها کند و به ثبات
 و خود و با وجود ثابت عقیده نماید و مابعد الطبیعه را در نظر گیرد، و در آن پهلوی
 طبیعی عبارت انداز طالس، اکسمندرس، اکسمناس و هراقلیدس، که سه هر اول
 در مملطه (ارمیر) پیدا شده اند و حارم در (افیسوس) که این هر دو شهر از روی عمران
 و ثقافت در صف اول شهر های انونئی و مر بوت و آسیای صغیر بودند،
 و بعد از آنکه ایونیه از طرف پارس در سنه (۵۲۶) اشغال و مملطه در سنه
 (۴۹۴) حرات شد، حیات عقلی را آنجا به صقالیه (سلسلی) و جنوب ایتالیا منتقل شده و آنجا
 فیثاغورس که معکر پهلوی ریاضی بود به میان آمده و هم مدرسه ایلیه که پهلوی نظریه

دیمقرا طیس هبادی اولی اخلاق خود را عبارت از لذت میداست و بس حسن و عقل
 فرق ربادی میگذاشت و میگفت چون من گفتمند! میبین چشم را پوشیدم. بد دم و چون
 گفتمند مشوا گوش راستم و بشیدم و چون گفتمند. مگوا دست بر دهان گذاشتم و نگفتم
 ولی وقتیکه من گفتمند هدا! هر چند کوشیدم نتوانستم که بدانم. پس معلوم شد که بین
 حسن و بین عقل فرق ربادی است و انسان میتواند که ارا دارک حسن صرف نظر کند
 وای نمیتواند آردرک عقلی صرف نظر کند و یا جبری را بس عقل و مدرکات عقل حاصل
 سارد .

(۲) سوفسطائی ها :- پارمنیدیس Parmenidis و اتناع فیثاغورس و بلکه همه

داشتمند ان پیشین ' به اخلاق نمانس داشته اند خواه بصورت نظری صرف و خواه
 در ساحت عمل و اگر بدقت دیده شود در دوره های اول یونان فلسفه تنها عبارت از طریق
 زندگی و طریق فکر بوده است ولی طمق ارمعلم ها که بنام سوفسطائی یاد میشوند او
 مردمی بودند که مسائل اخلاق را بمان آوردند و مقصد بررگ ایشان هم طریق عملی
 اخلاق بودومی خواستند جوانان یونان را شهری های خوبی سارند و برای این مرام
 لازم میدیدند که در اساس های وظایف سیاسی و اخلاقی و اجتماعی بحث کنند و ولی
 کوشش های جدی ایشان هر چه بود به عنعنات مردم بر خورد و مردم به مخالفت ایشان
 قیام نمودند و از طرف دیگر نوشته حیات و حور کارا نه امثال
 ارسطو و ایس Aristophanes هم به شئون ایشان صدمه وارد نمود و هم شاید در ایشان
 بعضی نقایصی از قسمل مادی و شهرت طلبی و اسک به طهارت ' اخلاق معتقد بودند ' مو خود
 بود که اشخاص بررگ مانند فلاطون و ارسطو مخالف ایشان شدند و ایشان را امثال و نمونه
 پول دوستی و کج بحثی و بی مبدئی میدانستند ' بعضی اربس سوفسطائی ها عقیده داشتند
 که اخلاق مولود کوشش حکمرانان است که حیل ساخته اند تا دیگران را به آن مشمول
 کنند و خودشان نتوانند به آرزو های شخصی خود آرادانه مهمک شوند. بسیاری از اراطیون
 قرن ۱۸ که ایشان در ساجهات سوفسطائی های دوره جدید اندیر چیس فکر میکردند.

و پیروان فضا عورس اخلاق را برار بهلوی ریاضی مشاهده میکنند و ریاضی عالم کون را به عالم اخلاق تطبیق می دهند و با این هم نظریات اخلاقی ایشان رنگ رسوم مدیته و پیروان او این رسوم اخلاقی او را بحیث اصول دین قبول میکردند و بیشتر احترام مینمودند معلوم نیست که نمود این معجون هر کتب مکتب فضا عورسی که از اخلاق و ریاضی مخلوط بود تا چه اندازه بر فلاطون و نوسط او نه افکار مابعد آن اثری کرده است . ولی اینرا گفته می توانیم که نظریات موچه و مدلل سقراط که درباره ساوک اظهار کرده تماماً در اثر نمود نظریات فضا عورس بوده و بیست عناصر اخلاقی فلسفه هراکلیتس (Heraclitus) فیلسوف گریان (۵۳۰-۴۷۰) نایب که در کشف قانون طبیعت سلف و مفسر مکتب رواقی (Stoicism) است و انسان می تواند با آن و مخصوصاً (اطرا آسمانی) آن اطمینان حاصل کند و با اینکه فلسفه بسیار عمیقی است، با هم نمیتوان گفت که چسب مر تب و منطقی است .

ولی وقتیکه ما به دیمقراطیس و فیلسوف حدان که معاصر سقراط و سلف و مدبر مکتب ایقوری است می رسیم، اندک چسب می یابیم که می توانیم آنرا نظام اخلاق نگوییم و حتی وقتیکه احراء باقی مانده رساله های دیمقراطیس را درباره اخلاق مطالعه میکنیم می بینیم که اگر سقراط هم بمیان نمی آمد با هم اخلاق دیمقراطیس (وار نه پایه نازل تر) هم میخواست که بحیث مبادی اخلاق کسب وجود کنند فلسفه اخلاق دیمقراطیس را که با فلسفه های مابعد سقراطی مقارنه میکنیم نه فلسفه اخلاقی مکتب ایقور مشابه بیشتری دارد اگر چه بیشتر ابتدائی و کمتر علمی است

بهر حال این دو فلسفه را میتوان گفت که پیش از دیگران به اخلاق تماسی نموده اند هراکلیتس معلوم میشود که از افکار بلاحی اثری گرفته باشد زیرا که آتش را از کن جوهری عالم طبیعی میشناخت . و آنرا سام (روشن و خشک) تعبیر میکرد و عقیده داشت این روشن و خشک همیشه در تنازع است با مبادی تاریکی و تپری که صد روشنی و خشکی است، او میگفت این تنازع در حیات انسان نیز مسلسل جاری است و نص العین حیات انسان این است که نکوشد تا روشنی و خشکی بر تاریکی و نری غالب آید.

احترام کرده است ، و بعضی ها که حیلله می‌جویند تا آن قوانین مخالفت کنند ولو که شاید درد فیا برای شان ادبیتی هم برسد اما ایشان در حیات احروری از روی عدالت تکبیر اعمال خود گرفتار می‌گردند . اسنان همیشه طالب و مرید حیر است و بالسرور از شر گریزان است . کسی که خود را می‌شناسد که اسنان است و حیر خود را میداند حتماً اراده حیر میکند ، شهوت پرست مردیست که نه خود و نه حیر خود را شناخته و قصداً نمیداند که او ارتکاب شر نموده است (و درین اساس فصیلت علم گفته می‌شود و ردیلت جهل) این جمله بین قوس روایت مشهوری است از سقراط که از افراط اعتماد او بر عقل و محبت حیر نماینده گئی میکند و اگر چه قدری مبالغه هم کرده است لیکن مبالغه نسکوئی است

سقراط بهر صورتیکه بود به سوسیپاتی ها تماس حیلی بردیکی داشت و حتی که ارسطو فانیس او را تمام معنی یک سوسیپاتی میدانست ولی این مرد بررک هیچ نسبتی نادیدگران نداشت و او مانند دیگران خود را معلم نمی‌شناخت ، بلکه خود را در تمام عمر خود شاگرد علم اخلاق می‌دانست . وقتیکه او را نسبت به علم او قدسی گفتند تعجاشی نموده گفت : من به جهل خود واقفم ، و این جواب را از روی هضم نفس نداده بود بلکه از روی صمیمیت بود و خودش عقیدتاً این طور میدانست ، بر او هضم نفس تا یک اندازه متضمن شائمه ریاء و تنهکم است و اگر سقراط در حمله سوسیپست ها محسوس شود نارهم در صمیمیت و احلاص خود نایشان هیچ مناسبتی ندارد . سقراط بر خلاف ایشان شخص مصری نبود و بر فکر خود بسیار ابرام نمیداشت ، بر او مشکلات مسایل برد او خوب واضح بود چیزیکه نزد او بقیس بود همانا عدم اطمینان او بود بر آن نظریاتی که معاصرین او عموماً در ناره حیات اخلاقی بیان مسکردند و ازین رو بسیار اصرار داشت که باید یک اساس علمی اخلاقی میان آید که قابل تطمق بر عمل باشد ، بر او در نظر او اخلاقی که متکی بر اساس علم و حکمت نباشد معنی نداشت .

فضیلت در نظر سقراط عبارت بود از معرفت و یا علم ، او بقیس داشت که اگر کسی ماهیت عایبه اخلاقی را نداند دیگر نمیتواند آنرا تعقیب نکند ، و از طرف دیگر ناین بیر

بعضی دیگر ارین سوفسطائی ها نظریه داشتند که احلاق محصول مقاولات اجتماعی و با مؤسسات است. وهم بعضی از سوفسطائی که نسبتاً شریف تر بودند (امثال Protagoras رجوع شود به محاوره فلاطون بهمن نام) احلاق را میره ووصف عالی حکومان مدنی و مذهب داسته و حکومات حام و نانش را فاقد آن تصور کردند. بعضی دیگر احلاق را محص منوط به قناعت شخص داسته و عقیده مسکردند که اگر شخص راه کوتا تریمی بطرف لدن خود بیاند درین وقت احلاق نقوه خود نمیتواند سدراه او شود. و این وقتی است که نظم و نسق اخلاقی حکومت شهری یونان بواسطه مشاجرات لایق قطع احزاب وهم بواسطه انحطاط عقاید مذهبی که شالوده حیات اجتماعی است فتور کرده بود

(۳) سقراط : (۴۷۰-۳۹۹ ق م) به طبیعیات و ریاضیات امام ریادی نداشت

و نظریات خود را بیشتر درباره اسان مبدول مسکرد. روری به معبد « دلف » گذر کرد و این حمله را در یکی از کتیمه های آن خواند: « خود را بخود بشناس » سقراط اینرا شعار خود ساخته و همیشه به آن فکر میکرد فلسفه در نظر سقراط منحصر بود ندا نوره احلاق که آنرا از مهم ترین مهمات اسان می شمرد. و ناین معنی است که شیشرون گفته که سقراط فلسفه را از آسمان برمن فرود آورد یعنی نظریات را از ملک و عناصر به نفس اسان متوجه ساخت سوفسطائی ها عقیده داشتند که طبیعت اسانی هر کسب از شهوت و هوا و هوس است و مقسمین که قواس را وضع نموده اند برای این بوده که طبیعت را مقهور کنند، وهم میگفتند که این قواین بحسب تعییر عرف و عادات و ظروف متعیر میشود و لهذا نسبی است، و لازم نیست که کسی آنها را احترام کند، و کسی که قوی است و قوه حزب و بنا قوه مال و بنا قوه بازو و بنا قوه عقل و بنا قوه اقل قوه حدل و بحث دارد ناید ناین قواین استحقاف کند و بنا آبرام نسوح کرده و بوق طبیعت خود رندگی نماید سقراط میگفت اسان دارای روح عقلی است که برحس قوه سلطه و تدبیر دارد، و میگفت قواین عادلانه عقل صادر شده و مطابق است به طبیعت حقه اسانی و این قواین همیوت های قواین غیر مکتونه نیست که حد او بد بدل اسان نوشته است. و کسیکه قواین عادلانه را احترام می کند، عقل و نظام حد او بدی را

لدت می آورد و اله می برد، حواله اشاره می نمودند، نظریه یونان درباره جمعیت ای بطور
 يك چیری بود که حیات يك مرد رعیت که آزاد دنیا آمده عموماً عبارت است از وظیفه
 او در شهر و ارس سبب مباحث اخلاق کساد به سو فیست ها، مردم آن وقت را قابع و طرفدار
 خود ساخته بود همچکس فصیلت را بحث يك صفت فیاس که دارای قیمت چهره ری
 باشد نمی شاحت، بلکه فصیلت يك شهری این بود که يك شهری خوب باشد و یا مثلاً
 سارنده گی خوب، فصیلت يك سارنده بود. البته در آن وقت درس فعالیت ها، این اراده
 هم مو خود بود که علم «اصطلاحی» و گفته خودشان «رسو هائی» را احصال نموده و آن را
 مستقیماً در طرق عملی تطبیق کنند، که بوفیست ها این طریقه را بطور سطحی ولیکن
 تا يك در حه مصالی که در مقدور ایشان بود بدست آورده بود بد و لسی
 آن چه بدان اهمیت نمیداد بد و بطوریکه در فن خطابه
 صواب و اصول مکمل و کامیاب وضع نموده بودند، خود را محبوب نمی دیدند که این آنرا
 در علم و فن فصیلت هم وضع نمایند و لاطون در «پروتاگوراس» میگوید و حق میگوید
 ایشان در تعلیم فصیلت تنها آن چیز هائی را که هر کدام بطور غیر منظم احرا می نمودند
 تحت يك سیستم آوردند مگر ایشان در حقیقت بمعنی کلامه کدام نظام اخلاقی نداشتند
 و نه بد نظریات اخلاقی توحیدی میکردند درس میدان عمار آلودی که از انواع نظریات
 عملی مزدحم بود، سقراط يك روح انتقاد بوی آورده و میگفت که این نطق های محبوب
 با افاده های بلاغت خود دعوی های اساسی ایشان را ثابت کرده نمیتواند و نه آن چیزی
 که ایشان دعوی بیان آنرا میکنند حجت و برهائی میدهد به آنها ایشان (جاهل) اند بلکه
 متقلب و متناقض نیز هستند سقراط در (مجاورات) معروف خود پیش ار همه چیز ناین
 نتیجه مهمی رسد که ایشان هم مثل خودش (سقراط) نادان اند

سقراط پیش ار همه چیز در تاریخ فکر، اس قابون مثبت سلوک را طرح نمود
 - فصیلت معروف است - این قاعده مشتمل است بر آنکه همچکس که حیر را بنا بندش میکند
 مگر این تناقضی است ناین جمله که میگویند: «هر کس به حیر خود آرزو مند است و اگر بتواند

معتقد بود که اگر کسی ماهیت عایبه اخلاقی را نحوی بداند سر نمی‌تواند که مرد اخلاقی شود و اگر شود هم بالذات نیست، بالعرض است، و اخلاقی‌ت بالعرض اخلاقی نیست. او میگفت هرچیزیکه از عدم وقوف صادر میگردد گناه است حتی شجاعتی که از عدم معرفت بروی کسار آید نامردی است.

و قتمکه در باره ماهیت عایبه و نص العین اروسوال نمودند در جواب اعتراف کرد که او همور درین باره حوینده حقیقت است

بعضی اوقات چنین معلوم میشود که نظریات او حایب لدت میلایی دارد ولی هیچ دلیلی نیست که نتوان از روی آن گفت که سقراط درس باره نظریه را انکشاف و یا تثبیت کرده باشد. حقیقت اینست که مکاتب مختلفه که خود را با او سمت میدهند و او را استاد خود میدانند نحوی نتوانسته اند که از تعالیم او تعبیرات صحیح و روشنی نمایند.

بهر حال سقراط حواه سو فسطائی و حاتمئین ایشان بود و یا نبود مردی بود که سر وقت رسید و نه تنها اخلاق را از يك انار شی مهلك نجان داد بلکه برای آینده اخلاق بیر رمیه صالحی مهیا نمود و حقیقتاً سقراط وقتی به پیدان آمد که همه مهادی اخلاق مشرف بر سقوط بود زیرا که عکس العمل‌های طبیعی بر خلاف رسوم ما بعد الطبیعی و اخلاقی معکربین سابق توسط سو فسطائی‌ها، معراج خود رسیده بود در آن وقت تنها گورگناس Gorgias و پروتاگوراس Protagoras نماینده میلان عمومی محسوب می شدند، زیرا که ایشان نظریه های علمی را ترك داده و به مسائل عملی پناه میبردند و محصوراً که در حکومت شهری یوسان، ضرورت طبیعی عیارت اریس بود که رعایا درین خود را با بط مملکتی و مدنی داشته باشند. تعلیم و تربیه که از طرف سوفیست ها داده میشد این بود که برای حیات اصلاً صواب عمومی موجود نیست بلکه باید فن ابراهوحت که چطور گزاره کنیم و امور عمومی را تنظیم نماییم در بیانیه های خود که از فصیلت توده بیان میکردند به چیزهائی که

(۴) مکاتب اولی و فکر علم الاحلاقی : چار مکتب فلسفی مآتما بری که اصل

وار تباط بردبک خود را به حلقهٔ مرساد که سقراط در آن حلقه درس میداد، عمارت است
ار (۱) مکتب میگاری (Migarian) (۲) فلاطونی (۳) کلمسی (۴) قسروایی .

اثر عمیق تعالیمات سقراط در همهٔ این مکاتب با اینکه اختلافات زیادی موجب حدائمی
شان شده است بوضوح موجود است، همهٔ این نهاد را اثر تعلیم سقراط باین عقیده اند که مهمترین
دارائی انسان علم و حکمت است و بار بسیار مهمترین علوم علم است نه حسر اعصائی که
درین حلقه بیشتر فلسفی بودند عمارت از جمعیتی است که ربر قنابد اولیدس میگاری
Euclid of Migara بوجود آمده و آنها (حیر را) همور یک موضوع عبر مکشوف
میدانستند و آنها با اسرار پنهان کائنات همراز می‌شمرند و باین طور از علم احلاق
بطرف مابعد الطبیعه سیر میکردند و در امام بررگی که نه انقاد و حدل داشتند ا حیراً
روی هم رفته مکتب انشان شکل حدلی و سوسطائی گرفت .

(۵) فلاطون : (در اطراف ۴۲۷-۳۴۷ ق م) بسیار مشکل است که انسان نتواند سن سقراط

و فلاطون فرقی فابل شود، حقیقت این است که عصر احلاق هیولائی را مانند سهر اط
و صورتی را مانند فلاطون لارم داشت، طوریکه مکتب احلاق سرمدرسی را مانند اول الدکر
و منشئی را مانند ثانی الدکر ایجاب میکرد، ظلم است که کسی این دو نفر را از هم جدا
میکند، ربر این حدائمی حسری است که از عظمت و جلال ایشان می‌کاهد، طوریکه عمل سقراط
سر مشق نگانه علم احلاق است فلم فلاطون هم یگانه سرمایه ایست که ادب و احلاق داشته است .
حدا میخواست پانگانه احلاق بلند شود که عمل سقراط و قلم فلاطون باهم اتحاد عمل
نموده و اساس علم و مکارم احلاق را گدا شتند و بعد از آن فکر منطقی و کوشش های
تجربی ارسطو بعضی پیرایه‌ها را بر آن صحابه افروود تا سر او را آن شد که از الهامات
اسلام در شبرهاره تکمیل در آید و بحاتم، حاتم النیسین مرین شود

شاه راه حقیقی احلاق همین است که سقراط آنها نقشه کرده و فلاطون آنها هموار
نموده و هم ارسطو آنها را تا اندازهٔ معمول رها نکرده و بر آن ساختمانهای علمی و منطقی
که شایان این چنین شاه راه است، افرووده است

آ را احصال یکد « و هیچکس انکار نمی‌کند که عدل و فصلت عموماً حیر و ار همه حیرها بهترین آنهاست » زیرا این حیر سقراط آ بطور وظیفه نیست که ار معاد و مسمعت ممتاز باشد شدت تناقص درین نقطه است که وظیفه و معاد هر دو در یک نقطه حیر بهم ممر و ح شده و این حیر است که قر ار گفته ر سوفون Xenophon هسته و مر کر ا مکار مثبت سقراط گذشته است او تقواست که یک حساب تسلی بخش صر بحی دربارۀ « حیر » بد هد بحر اینکه بگوید که میدايم ' « خوب نیست آنچه خوب نیست » مگر سقراط برای شخص خود فوق همه چیز حکمت را فضیلت دا است و در وظیفه تعمیم آن شدید ترین انواع ضررا برداشت و عقیده کرد که ای بطور حیات در لذات خود نارها عسی تراست ار حیات هما و عمش سقراط اولین شخص بود که تحلیل اساسی و مثبت معکوره اخلاقی را بمعه گرفته و ضررات دبل را میاں آورد

(۱) همه چیزها ناید که ار نقطه نظر عایه و انحام خود سسجیده شود؛ که این عایه در حقیقت طبایع حقیقی آن اشیا را تشکیل می‌اند . عایه هر چیز حیر و بیکوئی آن چیز است . و این یک امر حقیقی و دانئی است که ما ناید آ را مقاولاتی بگوئیم و نه محصول قانون .

(۲) داستن یک چیز آن است که نه اصلیت و حقیقت آن چیز (طبعت آن) و با عایه آن استمساک نمائیم (خود را شناسا) این حمله روح اخلاق است و این حمله چنین معنی میدهد که انسان باید که اساس فعالیت خود را بر ادراک حقیقی عایه رفتگی خود بگذارد . همه ندی ها در حقیقت اخباری هستند که جهل آنها را تحمیل می‌کند و با سوء فهم انسان است که معنی خوب حقیقی را نشناخته است ؛ دانستن حیر رشوائی است ؛ و اگر یک آدم حیر را نمی داند (و سقراط خود را هم ارین ها که نمیداند می شمارد) اولاً اقل میتواند که خود را حد اوقف حسنجوی درایع کوشش آموختن آن کند اگر او هوشیار نیست (یک سو فسطائی است) او میتواند لا اقل یک دوستدار حکمت (یک فیلسوف) شود و تا وقتیکه او تحصیل علم می‌کند ناید نه مسئولیت های حیات مدبی خود وفا کیش باشد .

در فکر این بود که «آنا اسان حقیقتاً زشت تر و درنده تر است از تبعون (۱) و با اینکه موجودی است حلیم و مسیط که به صعه شرافت و قدست مصوع اسب» .

فلاطون عقیده داشت که اسان يك ماده حیر و يك هسكل سكوئی را در نهاد دارد و پیش ازین هم در وجود سابقه (۲) ما موجود بوده، و شرچیری است که از ترکیب ثابوی ما پیدا شده است، که بهر حال حکمی که بر حیر و شر می کشیم ازین نقطه است که هر دو را در وجود خود می یابیم و هر دو از ما چیز خارجی نیست، پس در حقیقت حکم ما به حیر و شر در اثر حقیقتی است که در خود ما موجود است، و ما در حقیقت بر حیر و شر می کشیم و هیچ التفاتی نداریم که چه نتیجه مادی از یکی ازین دو چیز از قمل مجدد و حقارت، ثواب و عقاب بدست ما می آید که ما درین باره نباید به سطرطاهر و بهم آراء دیگران التفاتی کنیم بلکه داد «دیده شود که حیر و شر در ذات و خاصیت خصوصی خود در نفسی که حاوی آن ها است چه چیز است» و هر وقت که اسان نفس خود را با این طریق مراقبت کند مانند که «طبع او دارای دو جزء است یکی حیوانی و حسی و دیگری برعکس آن انیس و انسانی و بلکه روحانی است» و جزء اول الذکر دیگر کاری ندارد الا اینکه بجزء ثانی که آرا ریاضت میدهد و مهربان میسازد پیروی و حصول کند (۳)، فلاطون برای اینکه موقع حقیقی این هر دو جزء را بحوی معلوم کند و از

علم النفس راهی به ما بعد الطبیعه و همراه دیگری به عالم الاجتماع پیدا نماید میگوید، «باید ما تصور کنیم که هر کدام ما مانند دستگاه رنده میباشیم که از کارخانه حدائی برآمده ایم شهواتی که ما محسوس است هر کدام ما در طنابها و رشتهها ما را احاطه خود می کشاند و به حرکات مختلف و متعاکس خود، ما را به اعمال اقتصادی سوق میدهد و این حالت که، فرق و اصحی را بین ردیلت و فصیلت طرح میکند و حسن سلیم ما را با حقیقت رهبری میکنند که ما باید و طبیعه خود را با مطورشناسم که بدون آنکه رشته رشته های دیگر پیروی نکنیم

(۱) یکی از آلله مصر که آرا مصدر همه شرارت ها میداند (۲) این نظریه بر اساس

تناسخ نیست بلکه بر اساس نظریه مثل (اعمال ثابته) و هم برشالوده عقیده «الس» اس

(۳) فلاطون - دیدروس ص ۹۰ و ۵۱ و فیدوس - ۲۲۰ جمهورب کتاب دوم ص ۸۳ و ۸۵ و کتاب

ص ۲۲۷ و ۲۳۰ تیماوس ص ۲۳۵ (انتخاب و ترجمه از مقدمه نارتلمی سا سبلیز در اخلاق از سطو ترجمه احمد اظمی السید (مصری)

زیرا طوریکه سپیمورا میگفت احلاق سه صورت جلوه نموده یکی طریقه مسیح و بودا است که مقابل هر طور رفتاری باید به ملامت و صبح و اعراض منقبضه شود و یکی هم طریقه بیتجه و ماکیاولی است که ناند قوت را بروی هر کس کشید و بهر حال از اقتدار کار گرفت. سوم هم طریقه سقراط و فلاطون و ارسطو است که ببا انداز صبح مطلق و نه هم از قوت صرف کار گرفت و بلکه باید عقل را درین باره مورد مشوره قرار داد و مواردی بین صبح و قوه را بر حسب ظروف و حالات و اشخاص و اعمال قرار داد این است طریقه عقل و هم ایست طریقی حق و هم بالاخره این است طریقی وحی و الهام که دین حدا یعنی اسلام از بد و نا حتم از وقت حصرت ابراهیم (ع) تا زمان حصرت حاتم المرسلین ص ما را بهمین طریقی مامور ساخته است.

طریقی حق و راه مستقیم همین است. و هر فکری که ازین راه بیرون باشد نادره انحراف خود سو فسطائی است این راهی است که به علویت و بررگی و کمال دعوت میکند و انسان را به سر منر لی هدایت میکند که شاسته مقام او است راهی است که عملی است و سقراط آنرا به شاسته عملی نموده و هر مرد جوانه مرد میتواند که آنرا عملی کند. پس هر چه که درباره فلاطون گفته میشود درباره سقراط است و ظلم است که این دو نفر را از همدیگر جدا کنیم. و چون فلاطون هر چه میگوید از زبان سقراط میگوید ما هم باید آنرا را با سقراط بدانیم و چون سقراط را از زبان او شنیده و از قلم او دانسته ایم کجور ما نیز فلاطون میگوئیم و سقراط می شناسیم.

هیچکس از علمای احلاق و خدان آسان را بهتر از فلاطون نفهسیده است و لو که فلاطون و خدان را باسم حقیقی آن ناد نکرده و حتی بین آن و عقل تمیزی هم نگذاشته است و ناین هم هیچکس بهتر از او وصف و تعریف آنرا نکرده است. زیرا اولین بصیحت حکیمانة فلاطون برای آسان این است که نفس خود را به نفس خود بشناسد. این مبده اساس علم و اساس همه فضیلتها است که اسلام از آن هم قدمی فراتر گذاشته و آن را اساس اولین معرفت حدا و دیای مابعد الطبیعه شاسته است. سقراط در او احر حیات خود. « فخر میکرد که او همیشه بر مبده دلفوس رفتار دارد » و ازین بود که به علم آفاق الماسی نداشت و همه توجه آن به علم نفس بود. و همیشه در نفس خود و در امور انسانی فکر میکرد. همیشه

هر شخص برای خود مرگ‌گری دارد که خودش آنرا از دیگر مرگ‌گر شرف‌مندان
 میداند و با اینکه آموخته او را ناین مرگ‌گر واداشته است، پس واجب اوست که در آن
 مرگ‌گرات ورزد و نه محاط و حتی به مرگ‌گرات اعتنائی نکند و بدون از شرف دیگر
 صم العینی نداشته باشد

طوری که سقراط در مقابل محاکمه ملت آئینی از مرگ خود دوری نگرفت و همچنان در میدان
 هم از آن مرگ‌گری که فرها ندها ن عسکری او را در آنجا قرار داده بود دند گما می پس
 نگذاشت و آن مرگ‌گر را شجاعت بی مثل خود حفظ نمود و بی در مرگ‌علمی خود که
 درس فلسفه داشته هم به هیچ خطری از خطر های بزرگی که حیات او را تهدید میکرد اذیتها نی
 نکرد و بلکه در مقابل قضاة هیچ بحاطر او نگذاشت که از مرگ بپرهزد و گردنی برای
 سوال عفو فرود آورد حتی کلمه که موجب تحریک شفقت اشان شود نگفت و قطره
 اشکی هم بریخت خطری که درین وقت در نظر او حلوه میکرد آن بود که عملی نکند
 که منافعی شخص آرد باشد، بر او طبیعت انسان در مقابل محاکمه عیناً مانند طعمه او در
 صحنه جنگ است که او را نمسکند که برای حفظ رنده گی به هر گو به و سیله ممکنه
 توسل جوید پس طوری که نماند شخص محارب سلاح خود را بسند آرد و طلب امان نکند
 در مقابل باقی خطر ها هم انسان نباید خود را آنقدر پست (۱) بسازد که هر چیز بگوید
 و هر کار نکند اس بود حاتم سقراط که بدون آنکه شرف خود را دست ندهد مرگی
 را که محکمه براو حکم نمود استقبال کرد و بلکه اتهام کشنده گان خود را الی الابد
 محکوم بظلم و عار نمود و این بر حسب آن است که خود گفته بود «هر چه نماند بر همان
 طرفه احسن خود باشد» مهم این نیست که انسان رندگی کند بلکه مهم آنست
 که رندگی نیک نماید و اربین است که سقراط از معاوتت و خدمت کریتون
 محصل خود پهلوی نپوشید و بخواست که از حبس بگریزد، زیرا میدانست که هر چه باشد
 با هم مجالست قوانین وطن است و اربین سبب بخواست که شررا به شرف مقابله کند و بر
 طوری که انسان نباید موجب و مرتکب شرف شود، نباید سر که شررا به شرف نماید و اگر

و همه توجه و اقبال خود را تنها جانب آن رشته بیاورد و بلکه رشته های دیگر
مقابلیه و مقاومه نمائیم این رشته همان رشته رزین مقدس و رشته عقلی است که قابو عام
ممالک و اشخاص است آری احق این است که فرمان باید بدست عقل باشد زیرا عقل
محل حکمت است و عقل مکلف است که بر نفس قیومت کنند پس برای انسان شایسته
بیست که بحر صدای عقل ندیگر چری گوش دهد. زیرا صدای عقل راستن الهام
خداوند است که به نفس ماحطات میکنند و اگر انسان ناین معتقد شود که نفس بواسطه
مهارت و باثروت و باحاه و سلطنت بلندی حاصل میکنند اریں است که در طبیعه خود که
در راه تشریفات قدسی نفس خود دارد تفصیر و ریده است و در اکرام نفس خود
فرو گذاشت کرده است زیرا اکرام حقیقی نفس منحصر باین است که آبرو طوری عادت
دهیم که فصیلت در آن نمو کنند و آبرو را کبریاً ولداب وار نفعم و تن آسائی که آبرو
در مقابل احتمال مشقات ضروری ترسو مسارد، و هم آبرو ارجح و خوف در مقابل مرگ،
حمایت نمائیم و بلکه بر آبرو فریبده گی های ربائی نیز حمایه و وقایه کنیم، زیرا که
نباید ربائی را بر «حیر» ترجیح دهیم، بلکه باید معتقد شد که هر چه در روی زمین
و آنچه هم در شکم آن ارر و گوهر است سراوار آن نیست که همسنگ فصیلت شود
و اگر انسان ناتمام قوای خود تمام تشبثات خود را تنها به «حیر» مبدول و منحصر نمیکند
دیگر این موجود قدسی، نفس خود را مورد عار و احتقار ساخته است. (۱)

پس طبیعه انسان این است که بره عقل را ستس برود و برر گترین خطا
و ستر گترین جهالت او این است که بر علم و حکمت و عقل «این سه آهر حقیقی خود»
عصیان کنند، نفس و قیسکه می بند که احساسات و اعمال آن متعق شده اندراحت و طمانینت
و قوت حس میکنند و مسرور میشود که دیگر به عمل و یا فکری که در حق خداوند و یا مردم
عادلانه باشد رجوع نکند بلی، برر گترین بردی که در حیات ماست در باره این است
که انسان در فکر آن شده است که فاصل شود و یا شریر (۲)

(۱) فوأس کتاب اص ۵۴ جمهوری کتاب ۴ ص ۲۴۰ و کتاب ۹ ص ۲۳۲ سما و ص ۲۳۰ کر یقاس ص ۱۳۰
یرونا گوراس ص ۵۷ فوأس کتاب ۵ ص ۲۵۴ جمهوری کتاب ۹ ص ۲۰۹ وید و ص ۲۶۶
(۲) فلاطون یرونا گوراس ص ۳۸ گورگیاس ص ۲۶۲ و ۳۶۷ فوأس کتاب ۳ ص ۱۶۷ و ۱۶۵
جمهوریت کتاب ۱۰ ص ۲۶۰

می آید حاصل کلام اینسکه فلاطون يك اخلاقی متقشف حامدی بود که حیرویات کامل را يك طرفه و آنهم از طرف آسمانی و روحی صرف آن سمجیده و ارببلو های حیاتی و نفسی آن صرف نظر کند چنانچه خودش میگوید:

آری، وقتی که اسان اراده کنند که از طفلی دوق و الترام (۱) فصیلت را داشته باشد، طبیعی است که بخلاف کسیکه از مذهب خود ارتداد می کنند، آنرا ترك بخواهد کرد، زیرا اینطور فصیلت اصل ثباتی در دل پیدا میکند. ولی این فصیلت برای ما در تمام مدت حیات لداید بسیار و ریح کمی تولید می کند آ یا کسی هست که سواد در باره حقیقت فکر کند و آنگاه نار دیوانگی و ترس و افراط و مرس را بر عقل و شجاعت و اعتدال و صحت ترجیح دهد؟ آ یا شخصی پیدا میشود که در فبال معر که احوال انسانی نتواند که مدار عور و دقت و سنجش جهات هوار نه، بار هم از اینسکه فصیلت از رد بلیت دامان و سبعتری دارد مطلقاً انکار کند؟ فصیلت علاوه بر اینسکه برای صا جهان خود نعمت های نفیسه جاو دان را حفظ می کنند، برای ایشان مکافات رأی عاوه را بر کسب میکنند و برایشان نثار می نماید. فصیلت، کسانرا که آنرا با حلاص پیدا رفته اند، هیچگاه فریب نمیدهد. زیرا خداوند هیچگاه دور نمیشود از کسانیکه با امید تحلق با حلاق الله واحد و سع خود مشق و تمرین کسب حیر میکنند پس فصیلت چیزی است که حمايت خداوند آنرا کفالت میکند ولیکن در نظر مردم؛ آ یا آنچه برای اشخاص حیثیت و اشرار حاصل میشود مانند آن نیست که برای مسابقه کنند گانی که از مصدر حلقه مسابقه شدت می جهند و می دوید، ولی در مقطوع آنطور نیستند. بدو بسیار نیز و چالاک اند و احیراً مانده و حسته شده و گوش ها را برین شانه هافر و برده محروم می بشینند. ولی هبارین حقیقی بر رات قصب السمق رأ بر بوده ناح طمر را بر سر می بهند. آ یا مردمان عدالت پیشه عموماً اینطور نیستند؟ (۲)

(۱) فلاطون، فواین کتاب ۱ ص ۳۳ و ۳۴ جمهوریات کتاب ۹ ص ۲۰.

(۲) فلاطون، فواین کتاب ۵ ص ۲۶۷ و ۲۶۹ جمهوریات کتاب ۱۰ ص ۲۷۶ و ۲۷۷ و ۲۷۸.

سوال شود که معنی عدل اینست که باید حق هر کس حواء حراست و خواه شر، برایش داده شود، درست است، ولی به در برد مرد حکیم، در آن که حکیم به هیچ صورت هر تکب شر نمیشود به طور مستقیم و نه هم بطریقۀ عسر مستقیم.

سقراط گناه را مرض میداند که از جهل و هم گاهی از ضعف نشئت کرده که باید این مرض معالجه شود، و علاج آنهم عبارت است از حراء قافوئی آن، پس شخص گنه کار نباید از کیفری که حواء از طرف خدا و دیوانا طرف مردم میرسد پهلوتی کند و بلکه بالعکس خوش باشد که این بلیه ولو که درد ناکم باشد گناه او را کفاره می کند. نقاب نوعی است از طب معسوی، و گناه کماری که میخواهد از گناه برکرا شود مانند مریضی است که برای خلاصی از مرض مهلاک خود در طبیب میرود که صحت را واپس بر او اعاده کند و او که به استعمال آتش و آهن باشد، سقراط میداند که مردم غالباً حاضر نیستند در چنین طبیب و یا فاصیء بروند و طلب علاج و یا معاکمه کنند، ولی قاصی یگانه که قضاوت حقیقی می کند همانا خداوند احکم الحاکمین است که در حکم او آشکار و پنهان پوشیده نیست و کسی هم نمیتواند از حکم او سرکشی کند. پس اگر گناهی می کند و می کوشد که خود را از داوری خلاص کند جای آنست که بروی باید گرفت، زیرا که از بدبختی خود، ترجمانی که گناه باشد حمایت بدتری را افروده و کوشیده است که گناه خود را بدو کفاره نگذارد، زیرا این کفاره و این محازات است که بر او و بر نفس و برین فضیلت آشتی تواید می کند. (۱)

فلاطون بر خلاف لدن عقیده میبرد، ندارد، و چیزی که میخواهد این است که لدن دایم تابع عقل باشد تا عقل بتواند برین دو قوه سرکش مراقبت کند و بر نه لدنی که بر حسب سعه و مشوره عقل باشد آنرا خوب مفید میداند و همش میگوید اگر فضیلت چیز فشنگی باشد ارشاش آن چیزی کاسته نمیشود، و حتی که موازنه لدن و اولم را همیشه نصب الیعین اعمال میسازد، و از طرف دیگر حسب نظریه اولاد معنوی هم در مقوله لدن

سرعت مهکمه بر علاج رحم ریاست و بر سه کمد و آن خیری را که ساقط شده بردارد و با قص شده را حصره کمد و بعوس ایسکه تشاؤم کمد نداوی نماید و ان است بهترین چیزی که مرد عاقل میتواند آنرا در مصائبی که ناورسیده است عمل پیرا شود، (۱) «

و قسکه انسان این عقاید صمیم و آسمانی سقراط و فلاطون را میجواند می نمود فلسفه ایست که از الهام پستی نای یافته، عقلی است که نور خداوند راه میرود علویت و شرافت و حقانیت فکر نمیتواند ازین معراج بلند تری را جستجو کمد

ولی این مکتب با تمام علویت و دقت و حقا بیت خود بعضی که دارد این است که متأسفانه در باره حریت انسان قدری تصور نموده است درین شمه بیست که فلاطون تا در حه به حریت قابل است ولی آنرا کماهی واضح ساخته است حریت را تا این اندازه مراعات میکند که حکایات میکند هر نفس تمام قوای خود برای خود فرنی اختیار میکنند که میخواهد آنرا در این حیات خود سارد، ولی فصیلت برای خود حواحه ندارد و هر کس که به تشریفات فصیلت میکوشد فصیلت نا او میباشد و کسیکه در آن بر بط کمد او را ترک میکند و خداوند را ندارد همه چیز بی نیاز است و بر در «قوابین» میگردد «خداوند در تصرف اراده ما اسپانی گذاشته است کد صفت هر کدام نا آن متعلق است» مگر نا این هم صدها مرتبه اینجا و آنجا میگوید که گماه بدون اراده صادر میشود هیچکس بمحض اختیار خود مرتکب شر نمیگردد. و قسکه ردیلت غیر اختیاری باشد فصیلت هم باید هم چنین باشد و انسان باید در عمل خیر همان قدر مجبور باشد که در عمل شر مجبور است و هیچ کدام از خیر و شر در اثر اراده فاعل خود بعمل نمی آند و بار در عین حال تا تعجب زیاد می بینیم که هیچکس مانند فلاطون آن قدرها به قضا و قدر قایل هم نیست، که این هم بارها بمشکلات مسائل ما و فلاطون می افزاید نا اینکه فلاطون ردیلت را بر رگ ترین شرها میداند بار هم هیچگاه عقیده کرده نمیتواند که انسان نتواند به نفس خود اراده شر کمد

بعضی عقیده فلاطون این است که هر وقت انسان به شر روبرو میشود کاری است که بر عمر اراده او شده است و برین اساس است که سقراط همینین را علامت میکند که در قوابین

سقراط اینجا به پهلوی دیگر مبارزه حیات نظر میکنند و بعد آن که دو طفل بوالهوس لذت و الم را برد پس عقل شاگردی می‌شاند و باین دوتا ریانه حسی را ارشانه فعل و عمل برمی‌دارد می‌بید که حیات دارای يك پهلوی فعالی میگردد که بیشتر متحرك است، ولی سعی و اقدام و شجاعت متحرك کافی نیست و براممکن است این طور اقدام متحرك بواسطه ظروف و حالات داخلی و خارجی ناکام شود که درین وقت يك شعاعت ساکن لازم است که در مقابل حمله جهت مقابل مقاومت و پایداری کنند، انسان تنها باین موطع نیست که در میدان مجاهده پای بجهلوم لنداند و آلام غیر معمول نگذارد و نه طرف حیر اعلی (۱) و بامعیار کمال پویان شود، بلکه احياناً میشود که طرف، حالانی تولید میکنند که لذت معمول فرار میکنند، و آلام نسبتاً معقولی هجومی میکنند که از کسان موجودیت انسان را متزلزل میسازد، اینجا است که سقراط باین نقطه هم اشاره کرده میگوید، بایست حوادث حیات آنقدرها موجب هم و عم فوق العاده شود. عقل ما از رهبری میکند که حفظ بشاشت را حین مصائب، شیوه خود سازیم و انسان بایست نفس خود را به اندیشه‌هایی تسلیم کنند که او را به ناامیدی دچار سازد. زیرا انسان نمیداند که این حوادث در علم و حکمت خداوند حیرت‌انگیز می‌باشد و یا شر.

و از طرف دیگر انسان در يك صحنه عمگین هیچ استفاده کرده نمیتواند و ناچاره عم و الم درین مواقع بدون اینکه انسان را آنچه بایست عمل آن مما درت کند عایق شود، دیگر کاری نمیکند پس مرد عاقل که دارای اخلاق راستین باشد اگر ناومصیبتی ارقبیل فقدان فرزند یا صیاع چیز عریبری برسد آنرا بطوری تحمل میکند که شایسته نك مرد است. این نیست که آن مرد عاقل، حس و شعور ندارد، بلکه این است که برای اندوه خود حدودی مقرر میکند «از عقل خود استشاره میکند و نصیب بخود را به بهترین وسائلی که سنجیده میتواند اصلاح و جویزه می‌نماید.»

ایستور شخص به صدمه اول از بین نمی‌رود که دست را بالای رحم گذاشته و وقت را به ما بعد اطفال نناله و فریاد صانع کند بلکه میدانند که راه بهتر این است که نفس خود را

(۱) فلاطون جمهوریت، کتاب ۱۰ ص ۲۷۸ و کتاب ۹ ص ۲۲۴ و باین کتاب ۲ ص ۱۰۱.

نیست، باین معنی که انسان وقتی که به حیر معرفت پیدا کرد کافی است که آرادر عمل بیاورد، پس وقتی که فصیلت علم شد بار چطور ممکن است که قابل تعلیم نباشد؟ اگر چه این عقیده فلاطون دانا حیلی عالی و حلی ها شریف است، ریرا فلاطون در عین حالیکه شخص گنه گار را ملامت می کند و حتی وقتیکه شدیدترین عقوبات را بر او تحمیل کردن میجوهد، نارهم براوشهقت بسیار عمیق هم دارد و ارشعای او ناامید نیست. فلاطون نداعیه شفتت مهرط خود، خود را باین فایع و متسلی می سارد که این مرد گناه گار بررعم اراده خود بگناه افباده است. وار طرف دیگر، فلاطون نسبت به طبیعت انسانی فکر بلند و خوش بسی مهرطی دارد، بحدی که می تواند تصور کند که اس اشرف مخلوقات مستعد آن باشد که عمد امر تکب شر شود، چه او انسان را فرزند علم و فصیلت می داند و هیچ تصور نمی کند که اس عائله شریف میجوهد که ارادتا به جهل و ردالت رشته حویشاوندی پیدا کند شکی نیست که اس احساسات به نهایت قابل ستایش است ولی ببااید انسان در آن افراط کند و بهتر این است که در نتایج آنها هم نظری بیندارد. اگر بگوئیم که گناه اختیاری نیست پس بهتر است بگوئیم که اصلا در حیات و کائنات گناهی نیست و هیچگاه خداوند آن را نساوریده است. تا وقتیکه انسان در عمل خود اراده نکند هیچگاه از آن عمل مسئول شناخته نمشود، و ظلم صریح است که انسان را بجریمه مأ خود کنیم که در آن هیچ قصدی نداشته است ولو که آن جریمه صرر و تجربیات بزرگی هم رسانده باشد ریرا عملی که بی قصد اس در حقیقت نکسی نسبت داده نمشود، که اگر کاری در مقابل این عمل بکنیم منتها اینقدر جوهد بود که شاید آن اطهار اسف نمائیم ولی عقوبتی در آن متوجه ساحتمه نمیتوانیم، و از جانب دیگر با تعصب زیاد دنده می شود که فلاطون در قابون خود که در وضع آن سعی زیادی نموده است تعداد طویل و دقیقی از جرائم و عقوبات را به فهرست می کشد و باین می بیند که اگر اراده نباشد حرامی هم نیست و باید طمعاً عقوباتی هم نباشد.

اگر چه فلاطون هم دور برفته و مردم بدبختانه عالماً ریرتأثیر منعمت و شهب میروند و بصیحت عقل را نمی شنوند، عقل همیشه عمل بند را که انسان به ارتکاب آن اقدام میکند

حائمی خود حرآئم را بدو تقسیم نموده اند حرآئم عمد و حرآئم حطا، و میجو اهدا این تقسیم را که در نظر آو عامی و مبدل است نه تقسیم بهتری تبدیل کند، را که او جمیع گماهان را نه تاثیر عصب و لدت و جهل نسبت منهد و برای اینکه مسئولیت را از ماریع سارد میگوید که علت اس تاثیر بد ار استعداد مخصوص جسم و باسوء تربیت است. (۱)

پروتا گوراس (سوفسطائی معروف) باسقراط مناظره داشت که علمه به پروتا گوراس بود وسقراط به دلائل قاطعه حریف خود تسلیم شد و بلکه بر خلاف بد همت چنن اصرار کرد که چون فصیلت بواسطه ای که مانند ردیلت غیر احتیاری است از آن رو ممکن نیست که آنرا تعلیم بدهیم. پروتا گوراس برآی عامه استمساک نموده گمت ذوق عام ردیلت را املامت منکند و حقر می پندارد و مردم را بر آن عقوبت منکند و این از آن است که رأی عامه برین است که حای در ارتکاب شر محتار است و خودش بار نکاب عمل خود خود را به پیشگاه عدالت و کیفر کردار خود می اندارد. بلی انصی اریوب موجود است که مردم آنرا به طبیعت و تصادف نسبت منهد و بر فاعل و عامل اس عیوب طعن و محاراتی وارد می کنند برآ که اینها را اعمال احتیاری می دانند. پروتا گور اس دوام داده و گمت درباره آن حیر هائی که اسان قدرت آنرا دآرد تا آنها را عملی کند و یا مشق نماید و یا بیامورد، دیده میشود که مردم کسائیرا که اربن حرها بهره نگرفته اند ملامت می کنند و بر کسائیرا که نه کسب ردائل مبادرت نموده اند هنوز نه پیمانۀ بیشتری و نه شدت مورد برین قرار میدهند، و با پروتا گوراس نه تربیه تشبث نموده و گمت که رأی عامه برین است که باید اطفال تربیه شوند و اربن است که تربیه بحال اشان مهید است. ولی سقراط نارهم باس دلیلها مقاومت میکرد تا اینکه مناظره اچتمتام یافت وسقراط بدون اینکه از فکر خود منصرف شود محض رعایت آداب مجلس ترددی در فکر خود نشان داد.

سقراط درین جا تناقض حیللی روش و واضحی دارد، اربک طرف میگوید که: ممکن

نیست فصیلت تعلیم داده شود و از طرف دیگر میگوید که فصیلت بدون علم چیز دیگری

(۱) هلاطون جمهوریه کتاب ۱۰ ص ۲۸۹ هواس کتاب ۱۰ ص ۲۶۵ پروتا گوراس ص ۱۱۷۰۸۷

میسو ص ۱۵۹ ۱۶۲ قولین کتاب ۹ ص ۱۶۲ و ۱۶۵ تیماوس ص ۲۲۲ گور گیاس ص ۲۶۹

می‌کند جاهل نیست و بلکه 'برعکس نام که مرتکب ردیلت شده است' مباهی و شادان است. شریر بریان خود و افساس ولی طرف این حسران نکمال اشتیاق میدود و نگاهه سبب آن این است که عقل او درین میدان شکست چورده و این شکست سبب این عمل شده است و اگر این باشد که او این عمل خود جاهل باشد، پس در آنوقت محرم نیست و مرد مردم و ارد خداوند مسئول خواهد بود پس در بصورت فصیلت و علم یکی نیست و نه هم مؤمائل است گاهی میشود که انسان نداند و عمل نکند و گاهی هم میشود که بصدم علم خود عمل کند آیا این فکر بحایتست که کسی نگوید درین دنیا علم عبارت از عمل است. اگر فصیلت در واقع عبارت از علم باشد پس و طعنه انسان این خواهد بود که تساهل علم بیامورد تا فاصل باشد و اگر ایستور باشد حیات اخلاقی به سطح نظر و اهل تمرل خواهد کرد و واحساب صحیح عملی از این عالم رحمت سر خواهد بست و بحای آنها و احباب تصویری میان خواهد آمد، که فریخته شخصی هر انسان بهر طور که خواهد آنها را ایجاد کند. این بود نقطه کوچکی که ما آنرا در ناره فلاطون و سراط بررگ باقیم، براررگی آن دو شخص ما را نه این کار و ادار نمود، ولی از طرف دیگر باید عظمت این سخن را بر پوشید که ایشان این را از جمله مبایدی بسیار ضروری اخلاق می دانستند که بر علو جوهریت انسان تا کید بسیاری کنند و شاید تصور میکردند که روی می آید که این بوسف مصر وجود را گاهی در جاه طبیعت بیالوژی طرح میکند و با آنرا در سر بارار جمعیت بههای اندکی مبروشند، حیرت بر حال کسوم باید بمطلب ما رگرددیم و نه فضا ملی که در مباحث فصیلت و فلاطون مصر است عطف توجه کنیم. فلاطون میگوید که، فصیلت یک عمل با صلابه متحقق شده نمیتواند و برای اینکه فصیلت حقیقی باشد لازم است که نتیجه یک گد شته عملی طویل باشد فلاطون فصیلت را (نوامق عادت و عقل) میگوید و بر فلاطون فصیلت را نوعی اروسط میشناسد و میگوید که ماهون ترین راهی که طبع انسانی، طوریکه هست، به آن سلوک میکنند آن راهی است که از بهایات دور باشد و فلاطون بطریقه اعتدال را بساوح آن

بکوهش می‌کند ولیکن اراده گناهی عصیان را بر طاعت تر حیح می‌دهد . پس انسان در حالیکه میتواند به‌شوره عقل از گناه برهیز کند گناهی هم بر ما داری اراده ، خود را در گناه می‌اندازد

اما حوش بختانه این نظریه خطرناک فلاطون از حدود خود بیرون نمی‌شود و سرایت آن به نتایج عملی نمی‌رسد . زیرا ناو خودیکه فلاطون درباره حریت شك و تردید دارد و گمان می‌کند که ردیلت امر مسری است که احتیاری در آن نیست نا این هم دیده میشود که فلاطون شدیدترین دشمن ردیلت است و فوی تریس و تلخ ترس دواها را برای معا لحه آن تحویر می‌کنند

وحتی در کتابت قوانین گناهی سخن را آن درجه قساوتی در حق ردیلت میرساند که از حدود هم تجاوز می‌کنند و میگویند که سبق اصرار به ردیلت ایجاب کسیده تشدید مجازات است و با اینکه چهل رأ امر قسری میداند که به نظریه او انسان در آن احتیاری ندارد باز هم آنطور مجازاتی بر آن مقرر می‌کند که گوئی اینطور عمل احتیاری محص است

و همچنین فلاطون در رس ناره که میگوید فصیلت علم است ، بیز نظر بسیار حساسی ندارد . او میگوید که معرفت حیر ، کافی است ، که موجب عمل آن شود ما هم تصدیق می‌کنیم که این کمال گمراهی است که انسان نداند که این کنار شراست و علم او مانع عمل او نشود . اگر چه متأسفانه این گمراهی بحدت تمام و بکثرت زیاد واقع میشود و هم این تنازع شدیدی که بین عقل و بین شهوت است امر مسلهی است و چون فیلسوف باید که حق را بیشتر از انسانیست دوست داشته باشد ، ناند و لوز که مع التأسف باشد باین احتیاط طبع انسانی اعتراف کند پس گناهی که انسان بدام آن می‌افتد اسم انانسی اربن بیست که انسان در مواردی بین لذت حاصره و بین آلام آیمده که بارها از آن برگزیر است خطا رفته است ، طوریکه سقراط عقیده دارد . و به هم اربن است که عاملی آن طبع اشیاء جاهل بوده است . بلکه منشأ آن فساد اخلاق است که انسان در حالیکه حیروشر و قیمت هر دو را میداند باز هم شر را بر حیر تر حیح میدهد شریز بر آنچه که از بندی

در بعیر است وحتی با نفس خود هم وفاق ندارد، ممکن نیست که ندیگری مانند ویا وفاقی داشته باشد، ویا آنرا دوست داشته نتواند؛ وهر وقت شیرین نمایند خود بر دیک شود ویاو شریک گردد (۱) حتماً دشمن او میشود، زیرا ممکن نیست بر او تجاوز نکنند و آیا ممکن است که متجاوز و متجاوز علیه نتواند که دوست همدیگر نمانند؟

و برعکس این، فصیلت طبعاً درد آنهاست که در دوستی فصیلت بهم مساوی اند ایحاد دوستی و همدردی متبادل میکنند و در مملکت صمان دار امن و راحت می گردد؛ اهالی مملکت طبعاً با هم ارتباطی دارند زیرا تماماً بر خیری که آنرا در طول حیات خود و طبعاً مقدس خود فرص کرده اند میکوشند، ولی قلب کریم به این رعایتیکه طبعاً آنرا احسان تشخیص که در حشر مانند او نمیدانند، بلکه میدارند، اکتفا نکردند و فصیلت حواء مجواه او را با احساسات عالیه و شریفتری از بن سر الهام میکنند، یعنی چون او و طبعه خود را با این معاصر نمایند که تنها با احیاء معامله کنند، بلکه اینرا هم جزء واجبات خود می شمارد که نا اشرار هم رندگی کنند، و چون ممکن نیست که هر تک شریک شود لاجرم نادشمان خود هم مرتکب شرمیشود، طوریکه با دوستمان خود نمیشود، زیرا اومی دادند که بدی نمودن با اشرار انست که به شرارت ایشان می افزاید، طوریکه سائس احمق با نوی سرکش را می زند و به این وسیله آنرا شیرین میسازد، بعدیکه شاید بعد از این قابل رام شدن بیر شود، و بدی کردن حتی با اشرار قاعده است که تنها ظلمه و محالین و مستبدین آنرا کار فرما میشوند، مرد حکیم بر عکس این به شیرین توسط عمل حیرت اصحابه لطف می کند و لا اقل نمونه بیکی را از عدالت خود به او نشان میدهد. شیرین مستحق تر بن شخصی است بهم در دی و لطف، زیرا که او مریض است و مرص به حیره مهم و نفیس نفس او راه یافته است آری بعضی اردلها بفساد آنقدر مبالغه کرده اند که شفای آنها ممکن نیست و در دلت در ایشان موقعی اشغال نموده که معالجه آن محال است، ولی حوشبختانه اینطور اشخاص بسیار نیستند، آنها کمتر اشرار که در شفای ایشان امیدی است بهتر است که در حق ایشان از حشم جلوگیری کنیم و ایشان را با آن عقوبات نهائی بگیریم که ما و رای آن

رسانده و می گوید که اعتدال تنها صماں دار فصیلت فرد بیست، بلکه صماں دار فصیلت مملکت نیز هست زیرا مملکت هر چند قوی و دارای اصول متعددی باشد تا رهم به همان مبادی رلد گئی مسکند که افراد بآن زندگی مینماسد، مثلاً حس طمع بمملکت همان کاربرد را میکند که نبرد کرده است، اعتدال طور رسیده برای افرادی که میخواهند مسعود باشند لازم است برای ملل نیز بهمان انداره دارای لروم است، اگر حواهان سعادت باشند، و اگر مقنن در مبدأ اساسی نظام حکومت که به او صلاحیت داده است ارانداره لازم تجاوز میکنند گویا ارراه بیرون شده است. (۱)

اینجا فلاطون بهمان اسلوب مخصوص و شیوائی که دارد میخواهد از همین کلمه فصیلت دیبای اجتماعی آرائیر اختراع کند و فصیلت اجتماعی را ناعدل اجتماعی توأم بمیان آورد.

فصیلت که در سایه عدل و رعایت می شکند، عبارت است از رابطه حقیقی جمعیت های انسانی، و وقتیکه ریشه های گوناگونی که افراد را بهم ربط می دهد کسسیخته شود در آن وقت حال جمعیتی که افراد آنرا تشکیل داده است چه خواهد شد؟ و علاقه ذات البینی مخلوقات ناطقه بکجا خواهد ایجا میدا اگر فصلت اساس آن علاقه نباشد؟ زیرا دوستی پایدار ممکن نیست، الامین مردم اختیار، و فصیلت که شرط سعادت و ردی است بهمان انداره موجب سعادت جمعیت نیز هست اشرار نمیتوانند که بیک مدد ریا دگردهم جمع شوند، زیرا اگر منفعت رمانی ایشان را بهم نزدیک میکند تا رهم همین منفعت موجب آن میشود که ا رهم دور شوند، و بلکه منفعتی که ر دینت مساعد است (وردینت که از منفعت هم فانی تر است) ایشا برا بهم می آورد

و جمعیتیکه در آن بدون اشرار دیگر چیری نیست نمیتواند که مدتی دوام کند اینک پیشینیان گفته اند « کبوتر با کبوتر نارباید» بیم آن راست است که بیک مرد بیک مرد را دوست میدارد؛ ولی مرد شریر اینطور نیست، زیرا او نمیتواند دوست حقیقی داشته باشد، نه بیک مرد و نه هم نامانند خود مرد شریر، و چون مرد شریر بی ثبات و دایماً

پس دین خدا دین فطرت است و فطرت خداوند سرمدی «یعنی
 اپرلی و اندی» است و فطرت خدا بهر دل پاک الهام شدنی است، زیرا دل
 بشر خداوند خود راهی دارد و هر وقت که صدائی از اعماق صمیم و حالص صمیر بشر
 بیرون میشود، طبیعی است که الهام خداوند است و چون خداوند شاری است که اطاعت
 شرع او بر ما واجب است و بیرون علقه بین خدا و انسان رشته محکم قدسی است که همیشه
 بوده است و خواهد بود «پس هیچ کس نمیتواند که از آن بگریزد ولو که آنقدر کوچک
 شود که در حوف زمین درآمده افتد و یا آنقدر بزرگ گردد که در بین آسمان عروج
 کرده بتواند» و اربین هم مشکل تر است که کسی نتواند بر حدای سرکشی کند و یا
 خود را اربین نظام ثابتی که خداوند آنرا گذاشته است و احترام آن سنت خود را همیشه
 بر ما واجب ساخته است، بیرون کند پس ناسپاسی است که انسان به عنایت و قوموت خداوندی
 معتقد نباشد، زیرا که معنی آن این است که ممکن است حمایت خداوند لحظه انسان را
 برك کند و آنرا دستخوش هرج و مرج طبیعی و اخلاقی بسازد، بهترین القاب انسان
 این است که روح خدا در او دمیده شده و خداوند آدم را بر صورت خود خلق نموده
 است پس هر چه که داریم از فضل احسان او است و استعانت آنرا نداریم که حق نعمت های او را به
 هیچ صورتی و به هیچ قربانی و عبادات مستمره ادا کنیم، خداوند قوت ما است و اگر حدای
 نمی بود ما چیری نمی بودیم، خداوند - طوریکه در صحف اولای بشری است - اول
 و آخر تمام موجودات است، او در حالی که بر عالم احاطه دارد و بر خط مستقیم سمت خود
 سیر می کند، و عدل خداوند که از منجر بین این سنت انتقام می گیرد همیشه این
 سنت را تعقیب مینماید.

پس هر کس که تمیخواهد سعید باشد باید به این عدل الهی متمسک شود و نه اثر آن
 به توابع و حصوع سیر کند، ولی کسیکه از کبر پر داد میشود و دل را به آتش شهباب
 تسلیم نمیکند و گمان می کند که از پروردگار و هادی خود بینیاری است، خداوند نیز
 او را به سر خودش مؤکل میکند و برودی قصبه به پیشگاه عدل خداوند محول میشود
 و کار او به آنجا میکشد که خودش و خاندانش و بیروطنش در ورطه هلاک فرورود. (۱)

و قتیکه نظام ثابت اشیاء ایست و قتیکه همه اشیاء بر سنت خداوند سیر می کنند

(۱) ملاطون قوانین کتاب ۱۰ ص ۲۵۳ و ۲۶۷ و کتاب ۷ ص ۳۹ و کتاب ۴ ص ۲۳۳ و ۲۳۵

دوای دیگری نباشد الا اینکه ارقامول دواء انا کنند

حقیقت ایست که دوستی و شفقت بر اسبابیت و مخصوصاً بر اهل وطن بیشتر اران ممکن نیست که سقراط ب مردم آتن میپرو را ند؛ و آرا عملاً انبات مسکرد؛ مثلاً در وقتیکه مردم آتن به او گفتند که اگر در آمده ارس فلسفه ها و دعوی های متجاوزانه خود؛ صرف نظر کنی؛ ترا برائت حوا هیم داد و حکم (انتوس) را در باره تورد میکیم؛ ولی سقراط را هیچ کس ارس حق گوئی او بار داشته نمیتواند الا آن همدردی که او با مردم دارد؛ بر او تصور میکند که اگر درین وقت بحرا بی چسری بگویم حتمی است که ایشان اسکار میکند و حقی به حیات مردی که جدا و بد دعوی میکند تجاور میماند و به سطح حد او بد گرفتار میشود پس او مردی بود که ار محکوم میب به مرگ؛ هر اسی نداشت و تنها ارس میترسید که هو طمان او عاصی و مورد سطح جداوند شود و ارس است که بحواب آن پیشنهاد ایشان میگوید:

« ای اهل آتن! من شما احترام دارم و شما را دوست دارم؛ ولی اطاعت جداوند دارم به شما؛ و تا وقتیکه سهمای من درسینه من رف و آمد کند و تا وقتیکه اندک توانی داشته باشم؛ تا آنوقت دائم شما را بیم حوا هم داد و بصیحت خود را شما حوا هم گمت و هر کسی را که بیمیم؛ بهمین رناییکه دارم و شما دیده اید؛ اورا بحق دعوی حوا هم نمود؛ و اگر من درین ساعت ارس و طبعه خود حلو گیری کنم؛ ارس بحواهد بود که من ارس حیات خود میتروسم؛ طوریکه شاید بعضیها تصور کنند؛ بلکه ارس است که بر شما ترس دارم که ما را بواسطه حکمی که درمن کنند با حدای خود حیکنده باشید.»

این است طریقه اسبابیت و این است فطرت جداوندی که اربدر مهر با نتر است و فرندان بشر را برادر ساخته و حقوق وطنی این برادری را بیشتر نائید کرده است؛ پس باید هر برادر برادر خود حیر رسا باشد و بهترین حیرها فصیلت جدا پرستی است و این فطرتی است که همه دلهای پاک انعکاس میکند (۱)

حدا گمانه و نا امنکه خیلی حداب اسب که به سها جگرها را بریان می کند بلکه روح را به القهاب می آورد. ولی جنبه عملی آن چیری است که کسوں مورد بحث ما است این چیری است که داند سرمشق احلاقی باشد ولو که براهین آن مهم سرمشق زرین و مقدسی است برای فلسفه و علم کلام. ولی این سرمشق احلاقی است و سرمشق آسان نیست. ساهها با بد بطلب حق شد تاحق برد آسان حق الیقین شود. اینطور بک مرگ شریعانه استعدادی بکار دارد و آن استعداد عبارت است از بک عمر شریعانه.

پس مرگ سقراط نتیجه بود که مقدمات آن عبارت است از قضا پای حیات سقراط بر ما ماند عقیده کنیم که اعتصام بعدل و رحمت خداوند به این انداره به آسان میسر میشود تا که درین دار دنیا استحقاق آنرا به اعمال صالح وجود حاصل میکند زیرا دلهای باک اند که مستعد نور خداوند شده میبایستند. ردیلت ولو که قابل شفاء هم باشد باهم بالا حره کافی است که نور حق را بپوشد. زیرا بهمان انداره که حیات کنونی را تا بیک می کنند و ارقیبت آن میکاهد، بیشتر اراں پرده های تاریک حیات آیمده می افکنند. فلاطون بروی این اساس چنین نظریه دارد که حیات آخرت بنفس عدالت قمش در بک قابوسی ارنورانیب ظاهر میشود که راه را بنفس بطوری روشن میکند که نتواند نظم نامت و سکت در آن سلوک کند. حیات آخرت در نظر فلاطون اکمال و تتمه حیات دنیا است ولی عوس آن نیست زیرا که آسان نباید اراں بهره که خداوند درین حیات نه او داده شکوه کند. این نعمتهائی که درین حیات اراں بهره اند و رمیشویم بشرطیکه بداییم که چطور میتوانیم اراںها فصیلت را کسب کنیم - نعمتهای است بس بررگب. آسان حق ندارد ارمحطوطیلت خود انبکار کنند. چیر بکه هست ایست که اراں حطوط خود برد آن ذاتی که آنرا تقسیم و موهت نموده است حساب بدهد. اس حسابرا در آخرت نزد آن قاصی میدهد که احکم الحاکمین است و بطوری حساب میدهد که ارمه حجا بهائی که در دنیا داشت و متواست با آن ها چشمهای اعیار را بپوشد عاری میگردد و همه واقعات نفس الامری، خود وجود ظاهر میشود و قاصی برحق روح او را

وهم و قتيكه اراده خداوند مقياس سيرة وسلوك تمام كائنات است، پس نما ديگر راهي بيست بحر اينسكه خداوند را معيار را ستين همه اشاء بشناسيم و به تمام وسع خود بكوشيم كه قرب خداوند را به تخلق با حلاق او تعالى حاصل نمائيم و تا نتوانيم خود را به آن مثل اعلاي همه صفات كمال برديك كنيم، و كسيكه برين رشته حدائى استوار شد و يقين كرد كه هميشه حمايت خداوند، او را نمازند باقى دنيا حراست مسكند و هم ضمير او بايسته كه او نظام كمل و عمومي كائنات و سمت خداوند را اطاعت مي كند راصي گشت، پس چه چيز خواهد بود كه در تمام عالم نتواند اينطور كس را نترساند؟ و چطور ممكن خواهد بود كه كسي نتواند دل خود را ارايمان به اين حقيقت روشن دار دارد، كه مرد بيگو در حيات و هم در ماو راى حجات خود هيچ ترسي ندا رد و نه هم مجزون ميشود؟ پس اگر در بين حيات باو پريشاني برسد، چطور ميتواند كه عقيدة راسخ بسكند كه خداوند عين آن همه ولطفي را كه براي احيار در برابر مصائب شان نموده است، براي او بير خواهد نمود و نمازند ايشان حال او را بير بحالت بهتري تعبير خواهد داد. و علاوه بران آن طور لدايد معنوي و نعمتهاي حاويدي را كه كسب نموده اند هوهت هائي است كه رايبل نميشود و تعبير نمي يابد والي الاند برايشان باقى ميماند كه اسان بايد عمر خود را برينطور آمال و برينطور اوفكار سپري كند و اين حيرهارا بحود ديگران در هر زمان و مكان در وقت حد و هرل صبح و تلقين نمايد (۱)

اينست عقيدة كه ميتواند ارنبات سقراط بمقابل مرگ نماينده گي كند و ايسست فلسفه كه نفس را آنطور تمرين ميكند كه بحجات دانش مندانه رنده گي كند. و ارحنون بدن گران باشد و ايسست درس رنده كه انسان را در مقابل مرگ آماده ميكند.

احلاق سقراط دوجبه داشت حنبيه اعتقادي و نظري و جنبه عملي، جنبه اعتقادي و نظري آن عبارت است اردلايل و براهين واصحي كه سقراط در باره سرمديت روح بيان نموده است و فلاطون آرا در «تراجيدى فيدو» قيد نموده است كه آن اثر بيست

(۱) فلاطون، فوائين كتاب ۴ ص ۲۳۴ و كتاب ۱۰ ص ۲۵۳ و كتاب ۵ ص ۲۶۶

مخصوصاً که نفس بواسطه شوقی که به حق دارد به عقلی که بی یابان است سخت مربوط است، ولی بواسطه شوقی که به حیر دارد، آن عقل ریاده تر ارتباط می‌دارد، «مثال حیر» نگاهه چیری است که بر چیزهائی که محل معرفت است نورحق را می‌رساند و همس مثال حیر است که برای نفس که در صدد شناسائی اشیاء است، ملکه معرفت را عطا می‌کند. گویا این مثال حیر اصل حق و اساس علم است و جمال علم و حقیقت را می‌افزورد، و این خود دلیلی است که مثال حیر اربین هر دو حد او ممتار است و از هر دو در ربیائی خود بلند تر است و طوریکه حورشند در عالم مادی آن قابلیت را ناشیاء می‌دهد که دیده میشوند و علاوه بر آن به اشیاء مذکور حیات و هو و عدا بر سر ساند و در عین حال حورشید اربین چهرها ذاتاً متمایز است کائنات معقوله برار «حیر» به تنها این استفاده را می‌کنند که توسط آن قابل فهم میشوند بلکه اصل وجود خود را بر آن کسب میکنند که «حیر» در قلوب و منزلات خود بارها بار از آنها بلند تر است، ولی خداوند انسان را به تنها «حیر» به فهم حیر مستعد می‌آورد (حیر نکه عالم بدون آن معنای لا یحلی خواهد ماند) بلکه او را به عمل حیر هم مستعد و هدایت کرده و از عظمت و قدرت خود برویسی نموده که خارج اربین است عدل و باقی مسائل، فوائد و مفاع خود را از تحقیق معنی حیر می‌گیرد، محمت حواء شکل روشن و حواء بصورت تازیک خود منحصر است در اراده حصول بر حیر، انسان میشود که در اختیار محبوب خود حطا می‌رود ولی همیشه در طلب محبوب خود اربین جهت سعی میکند که او را حیر میداند، زیرا که حیر نال های روح را تعدیه و تقویه می‌کند باقی حیرهای جدائی امثال جمال و حق بر مانند حیر اند، و به همین طور است فاس صد آن که عمارت ارش و قبیح باشد که بالهای روح را ملوث می‌سازد و آبراب می‌کند، انسان بچیری رعیت می‌کند که آبرو حوب تصور میکند حیر، قانون عالم و قانون عقل و بر قانون ماریادة انسان و رکن سعادت او است اگر انسان عمل حیر نمی‌کند اربین است که آبرو نمی‌داند و اگر آبرو نداند، همه عرایب قوی خود را ن طرف معطوف میکند، کسانی که سعادت را در لذت گرفته اند، و حیر را از نظر انداخته اند خیلی بی راه رفته و سخافت عقل خود را ظاهر کرده اند، زیرا اگر اینطور باشد، «تصدیق این است که

علی‌العور در محاسبه میگیرد و آن‌ها هیچ چیزی از حطاها پنهان نمی‌ماند (۱)

سقراط اولین فیلسوفی است که همیشه می‌خواهد صدمه‌خدا را در طبع انسانی ارائه
استدلال‌انما کند او عقیده دارد که درباره هر چه که بحث میشود باید از بهترین حالت آن
بحث نمود و هم‌چنین در باره روح انسانی هم باید از بهترین و ودسی‌ترین حالت آن گفتگو
شود. روح وقتی که به بدن ارتباط دارد در حالت انحطاط است مثلاً کسای که
(گالو کوس) دریا خورد راندند خیلی مشکل بود که صورت اصلی او را که امواج
دریا بر ریشه‌ها و گیاه‌ها و ریگ‌های دریا پوشانده و مشوه کرده بودند شناسند. هم‌چنین روح هم
باین صورت نظر ما میرسد که هر از شهوت و هر از مرض آنرا مشوه کرده است ولی
آنچه تپیده بهترین حالات آن و حالت غیر منتهی آنست همان حقیقی است که شوق و دوق
آن حجاب حق است و همان حجت است که مورد بحث ما است و باید که ببینیم که کدام
خبرها ارتباط دارد و با اینکه ماهیت آن روح حذائی، و سرمدی است با هم در جسم حوی
کدام الفت است. و هم باید دیده شود که بعد از آنکه نداعه این شوق و دوق شراب
از ریز این موادی که آنرا در قعر دریا فشار داده است برآید، کدام مرجع میل میکند
و کدام وقت تکلیف خود را باین مرجع می‌گراید (۲)

نفس کدام وقت بحق متصل میشود، آیا مخصوصاً در آن وقت نیست که حقیقت
اشیاء برد او متحلی میشود؟ آیا تا آنکه نفس در وقتی که از بدن مرئیات و شمیدن مسموعات
و حس کردن آلام و لذائد مضطرب باشد و هم در وقتی که بقدر امکان از علاقه بدن خلاص
شود، آیا تیرتر و قوی‌تر و بهتر میشود؟ و مستقیماً نحو خود حقیقی حی‌لایه‌وت متوجه نمی‌گردد و
باو نمیرسد؟ آیا نفس حکیم از بدن نهرت و مهابت عدت نمی‌کند و دوست ندارد که با خود
تنها بماند؟ و آیا نفس حکیم است که «مثل» (معقولات کلی) را مانند مثال حیر و مثال
جمال و مثال عدل و مثال بررگی و مثال توانائی و بالحمله اصل حمیع اشیاء را درک میکند؟
و با اینکه توسط بدن است که حقیقت واقعی این مثل درک میشود؟ آیا انسان در دسترس
آنچه که معرفت آنرا اداره میکند به اندازه دقت و ریاضت تفکر خود ترقی و پیشرفت
نمیکند؟

(۱) فلاطون، گورگاس ص ۴۰۰ (۲) فلاطون، مندوس ۲۷۷ جمهوری کتاب ۱۰ ص ۲۷۳

و فست‌های دوره سفر اطل که با این کلمات می‌حمد بداند تنها خودشان از بین رفتند، ولی می‌توسم
 سو فست‌های امرورۀ دنیا بارفتن خود دیار از این سر بند، فلاطون میداند است که بشر حایت تکامل
 یویان است و این تکامل تسکاتری دارد و آن تسکاتر ترا جمعی می‌آرد و تنها مثال
 حیر است که میتواند روی تسکاتر را حایت تکامل دور دهد، او میداند است که اگر
 از یک طرف بشر را ا حقیقاً بهم برد یک میکند، منافع از طرف دیگر آنرا ارم
 دور میسارد و این بود که میخواست منافع را در روشمی حیر بسنجد، او حیر نداشت که
 روزی می‌آید که بعضی‌ها منفعت را عابۀ احلاق و از طرف دیگر دام و دانه دیمو کراسی
 میسارند و نمند گمان حد و بردار درین گمراهی جمع می‌کنند آیا ممکن است، د که انسان طوری که
 فلاطون میخواست مردم را گرد همتۀ حیر جمع میگردند و اساس دیمو کراسی را طرح
 می نمودند، که بر حسب نظر به مقام انسانی بشر را دور هر کر منفعت دعوب نمودند؟ آیا
 ممکن بود که مدینه فاصله فارابی را درین چهار دیوار فصیلت بنا میگردند و فصیلت
 را هر کر دیمو کراسی فرار میدادند به منفعت را و این متر و پولی را که هر آن عرصۀ
 بمبارد انتقام بشر و سراوار سنگسار را با نیل سطح حد و اند است میان نمی آوردند .
 منفعت بود که استعمار و ناداری و حواجه گمی بار آورد و در نتیجه مناسبت و رفاه پیدا
 کرده و عالم را بحون کشید، و بالاخره این منفعتی که عابۀ احلاق شدا بود، عکس العمل
 کارش تا آنجا کشید که موضوع آنطور عقیده شد که به تنها بردین حد بلکه مرا احلاق
 و بر علم و فلسفه و تهذیب بشر خاتمه دهد، و لاجرم چون عابۀ حیوانی بود، کوشید که بار
 بشر را همان سطح حیوانی ارجاع کنند .

چون مقراض منفعت را حواستند که بطور متناقض سورن و صل بنا مند طبیعی
 است که ازین منفعت میادنی روی کار آمد که رشته های دین، و احلاق، و علم، و ادب
 رانه یکبار گمی قطع کنند و این قافله واپس سیر کند تا وقتیکه عابۀ احلاق نشام

و سپس بهم سر محورند

بشر را قیاد علم و فصیلت تا این سرزمین رهبری کرده بود، تا اینکه تو است
 تا این درجه با سر از طبیعت پی برد و تا این اندازه بر طبیعت حکم رایی کند ولی امرور
 قیادیت این قافله بدست منفعت است و حائمی می برد، که مسیر و سر منترک آن حریب منفعت

اشتهای چاربانان در معرفت قوی تر است. از آن مقالاتیکه فریحه فیلسوف املا میکند ،
 چیریکه موجب کرامت حقیقی ما است اینست که از حیر پیروی کنیم و آن حیر را که
 حیر بیست در اصلاح آن نکوشیم تا «حیر» شود شد بدترین استعداد فطری که انسان دارد
 اینست که ارش پر هیر می کنند و بهال حیر اعلی می رود و آنرا پیروی می کنند تا آن برسند. (۱)
 شاید میباید که لذت و معارف و معرفت برین حکمت هدا تئو محمد د ربرادو ریست
 که شهوت بر عقل بحدند. و لذت و معرفت بر حیر ولی انسانی که می خواهد شائسته شده گی
 حداناشد میداند که عایه او چیست ؟ و خداوند به مبدء خود کدام طریق را الهام میکند .
 « ما رباحین آسماییم به حس و حاشاک رمین » این منعمت بر ستان لذت خو می گویند
 که اساس علم ما بر تجربه است ولی تجربه که می خواهد روح را بکشد و انسان را
 در بیالوژی و نانکتوریا لوزی بین دام و دودو حرائیم معانیه نماید
 این بود چیریکه فلاطون آنرا در حور حکیم میداندست ولی ماورای این حیر 'خسره های
 دیگری هم هست که باقی مردم می توانند که خود را آن برسانند و این است که فلاطون
 ناین حیره های اشاره نموده میگوید که در سطح بشری دو مبدء مختلف و خود است که
 بروابط پنهان باهم ارتباط دارد که یکی این دو مبدء ما را خداوند بر دیکر میکنند و باید
 که بر مبدء دیگری که ما را به سطح چار پایا نمرنل میدهد، سلطه داشته باشد برای
 انسان مباح است که از سعادت و مجد خود منتهی نگردد و آنهم توسط دو صدف از حیره ها که
 نباید بهم مخلوط گردد و به موجب هلاکت میشود اول حیره های خدائی نفس ما اند
 -نصرا اعتدال ، عدل و شجاعت که اجراء فضیلت اند ، دوم حیره های بشری که آنهم بد و ن
 شك حوب اند ولی به به الداره خیره های اول و عبارت اند از صحت جمال ، قوت ثروت ،
 مملکت بر مانند فردا اگر حیرات طبقه قوم را رطبقة اول ترجیح دهد و به ثروت و قوت
 همت بیشتر از فضیلت آن توجهی کنند 'نیر عرصه هلاک خواهد گردید (۲) .

(۱) فلاطون بشکویت (مأئده) ص ۳۰۶ و ۳۱۲ و ۳۱۸ فیدروس ص ۴۹ فلسفوس (لذت) ص
 ۴۳۱ و ۴۶۹ . هیدروس ۲۸۱، ۲۰۶ جمهوریته کتاب ۶ ص ۵۶ و کتاب ۷ ص ۱۰۸ فواین کتاب ۵ ص ۲۵۸ -
 (۲) فلاطون فواین ص ۵ و ۲۶۵ فلیپوس ص ۴۶۹ جمهوریته ص ۲۲۷ و ۹ فواین کتاب ۱ ص ۲۰
 و کتاب ۲ ص ۹۳ و کتاب ۵ ص ۲۸۰ و ۲۹۲ و کتاب ۱۲ ص ۳۸۶ جمهوریته کتاب ۲ ص ۶۵ (ترجمه
 و انتخااب از مقدمه نارتلی ساشهار ترجمه احمد لطفی السید مصری)

است که فقط بحیث نمائنده را ستین حقیقت کائنات شناخته شود، و اربین رو بالاخره
 «حیر انسان ناعلت نهائی و ناحیر کلمی وحدتی دارد» و باینطور فلاطون نسبت به سقراط
 خیلی دورتر رفته و گفته که «احلاقیات بطبع خود و تمها برای طبع خود» به تمها برای
 انسان بلکه از حقیقت مطلق دانی خود، که باین صورت با حلاق یک تعبیر فلسفی
 و بلکه روحیانی داده و احلاق را در نظریات عمومی و عالی فلسفی جای داده است.
 و علاوه بر آن چون حیر نهائی کائنات را ارحدا میداند و آنرا (حیر نهائی را) مقصد
 حیاتی عالم حلق می شمارد، اربین رو فلاطون احلاق را مربوط به دین و هم مربوط به علاقه
 انسان به عالم بالا می شمارد

(۲) فلاطون حکومت را در شکل حقیقی و خاطر حواء آن، بحیث تجسم را ستین
 و سیمای جوهر حقیقی فرد می شمارد، و واقعاً مرد ناسیما یک مرد بسیار حقیقی تری است
 نسبت به آن مردی که در د تمها است. و همین جوهر حقیقی فرد است که در نظم و نسق
 حقیقی خود، ساختمان حیر نهائی را انعکاس و با تصویر میکند. گویا فلاطون باین
 نظریات خود احلاق را بار ناسیاس (یعنی یک نظم اجتماعی خاطر حواء) ربط میدهد.
 فلاطون این حکومت را در کتاب جمهوری خود، و باینک توجه بیشتری بطرف تفصیلات
 ممکنه، در کتاب نوامیس خود بصورت حا که ترسیم می کند و مقصدی که اربین حکومت
 ایدنیالی دارد این است که طریقه اصلاح را بحکومت های معاصر خود معرفی کند
 به اینک نماد مکتب کلمبی و قیروانی بحکومت بی علاقه گی نشان دهد.

(۳) فلاطون حیر را بحیث اینک در طبیعت انسان قابل تطبیق است اینطور
 تصویر می کند و میگوید که طبیعت انسان می کوشد که او را طات یک پهلوی را یعنی
 لذت صرف، و فصیلت صرف را بهم وصل دهد، حیر عبارت است از تکمیل همه استعدادات،
 ملکات و باو طایف طبیعت انسانی، تکمیل هر قوه از قوای انسانی همیشه با لذت لازمه
 آن قوه توأم است اگر همه قوا بهم همستان شوند و بصورت یک جمع منتظم بر قانون
 تناسب و اندازه درآیند و هر کدام آنها موقع معین آن تشخیص شود، با بنظر بق
 که در فوق همه لذت ها دانش پاک و در تحت همه شان شهبه جای داده شود و در بین این

است و آن وقت عمق رب آمدنی است که عکس العمل های آن روی کنار آید و صنعت شکل همه گاهی را بگیرد و بشر بطمع صنعت را ندارد، بطوریکه بطمع لذت، لذت را می دارد، زیرا که در آن وقت صنعت بطور کلی تیره می شود و بشر شکل گله را می گیرد که قسراً باید بر حکم گله نماند باشد. بلکه به همه صنعت را ندارد بلکه دیمو کراسی را که محصول کوشش دبیرین او است بر او دست ندهد

بنی درین شکلی نیست که این عقده حصاروری دسته را بر روی اقتدار بحرو بر آورد ولی همان دولت مستعجل بود که پیش حیمه نماند و ایشاں شده بود بطوریکه درد را هم همین نظریه صنعت شاید چند روزی دارای صنعت سازد ولی حتمی است که این میع بد بخت همیشه نمیتواند این دانه منحوس را بچیند و روزی می آید که بدام سر نوشت محدود گرفتار شود

پس حق آنست که سقراط و فلاطون گفته بود و ادیان آسمانی هم آنرا تصدیق داده بود که باید بشر امروز را دیگر نه آن رجوع کند و ازین سفسطه هلع امروزه صرف نظر نماید و باز یکبار دیگر بچشم انصاف باین جمله رهن نظر بیندازد

« .. مملکتها در مانند افراد اگر حیرات طبقه دوم را در حیرات طبقه اول ترجیح دهند و نه زووت و قوت ملت، بش از فصیلت تو چهی کمند بر عرصه هلاک خواهند گردید »

ما با اسحا فلاطون را در آئینه دیدیم که فلاطون خود را در آن میدید. فلاطون همیشه خود را آئینه سقراط معاینه میکند و بلکه خودش آئینه سقراط است. این مرد حق شناس هر چه میگوید از سقراط میگوید. ولی با اینکه این هر دو فیلسوف اخلاقی بزرگ تماماً در یک فکرویک اندال اند با هم در بعضی جهات خصوصیات دارند که اینک ما به شرح نظریات مخصوص فلاطون می پردازیم.

(۱) درباره حیر که روح و باطمع حقیقی انسان را تشکیل میکند فلاطون در اثر نفوذ عقاید فلسفی که از منابع متعددی بدست آورده بود انسان را عالم صغیر *Microcosm* (معنی نمونه کوچک عالم بزرگ) انسان تعقیبه او را عناصر مخصوص حقیقت ذاتی مکنون و مریک است و ازین جهت ممکن

و بگر کرد ه می توانیم، علم حقیقی لایحرم باشد علم کلی باشد که روابط آن تنها به جزئیات نبوده بلکه آن دانات و عرصیانی باشد که حرثی ار آنها نمایند گی میکند در نفس تصویری که ما از یک فرد می نمائیم و آنرا تحلیل نمکیم می یابیم که مجموعه است از آن دانیات و بلکه آن عرصیات، و بار علاوه بر آن موضوع علم حقیقی باید چیزی باشد که حقیقتاً وجود داشته باشد و از آن سبب حقیقت کائنات باشد درین حقایق عمومی علم و با عبارت دیگر در روابط عمومی آن جای گرس باشد، کمون مه نمید که بر حسب اس اسلوب فلسفه فلاطون تمام کائنات وجود علاقه گرفته و چنین مفهوم میشود که موضوع نهائی تفکرات فلسفی او که (حیر باشد) همیشه نهائی علم وجود شده است و اینها است که علم (علم حیر) یا (علم وجود) یکجا جمع میشود ولی این کار چطور عملی میشود؟ شاید اگر ناصل طریقه سقراط که مامور انسانی تطبیق داده بود رجوع کنیم این مشکل راه بهترین وجه حل کنیم ار آن نحائی که همه فعالیت های عقلی برای بعضی عایات بعمل می آید نمودن و صنایع انسانی هم طبعاً به اظهار عایه و با استعمال آن ها معرفی میگردد، چنانچه در معرفی نمودن ار نسبت ها و مو طیفین محتف، عایه شان هم بالضرور معلوم میشود که این اشخاص برای چه چیز و چه کار اند در جمعیتی که بر اساس اصول سقراط مظم شده باشد هر انسان باید برای کاری باشد، روح رسد گایی او باید عبارت ارین باشد که برای هر کاری که ساخته شده باید آنرا اجرا کند، که نار این اصول را میتوانیم که تمام حطه حیات و سعت بدهیم مثلاً چشمی که عایه خود را که دیدن باشد انجام بدهد روح چشم در آن نیست پس ما میتوانیم که با این طریق عموماً ار (همه اعصاء و آلاب) بوسیله انداره اجراء عایات آنها حرف برای ما و اگر هنوز ما این دائره را وسعت داده و تمام کائنات را بحدث یک عصبوب، و بحدث یک نظم و ترتیب و بحدث آلات و در این فرص کنیم که نسوی غایه و یا عایه هائی متوجه اند آسوقت خواهیم فهمید که فلاطون این اشیا را ار چه نقطه نظر دیده و چطور مفکوره های آنها را در تناسبی که آن ها عایه های مخصوص خود را که برای آن ها وجود آمده بود دید تعقیب میکنند، دانسته است، فلاطون ندین وسیله اس گام وسیع تکرار گذاشته و تصور نهائی علم

هر دو نهایت 'لدات حواس شریف (سمع و بصر) و همچنین آرزوهای عالی مانند (آرزوی سرنمندی و شرف) گمخانیده شود، آنگاه وظیفه راستین و حقیقی، که هر کدام از این قوا و ملکات ایفا کنند، عبارت از فصلیت و محصول هر کدام اینها لدت خواهد بود که ترتیب لدات بهم دستنی فصلیات حیر گفته می شود

علم احلاق فلاطون را می توانیم بحیث یک حرکت متد اومی از اصول سقراط بطرف علم احلاق مکمل و معصل ارسطو بشماریم، فقط این قدر هست که رنگ ما بعد الطبیعه در تعلیمات فلاطون زیاد تر است که در فلسفه ارسطو آن قدر هادیده نمی شود و بلکه بعد از مرگ فلاطون، روی هم رفته، اس افکار از فلسفه یونان رحمت بر بسته و بار بعد از مدتی بطریق عجیبی در فلسفه فلاطونی و فیثاغوری جدید عرصه اندام نموده است. در قدم اولی که ما نتوانیم نظریات احلاق فلاطون را از سقراط امتیاز دهیم آن است که فلاطون در پروتاگوراس (Protagoras) خود کوشش حدی و بلکه تجربی می کند که موضوع آن علم را که او به همراهی استاد خود بحیث روح همه فصول شناخته بود تعریف کند، فلاطون میگوید: ای بطور علم حقیقتاً اداره و پیمانه لدت و الم است ولی خوانند گمان کتاب مذکور فلاطون نباید آری، بلکه فلاطون علم احلاق را پیمانه لدت گفته است تعجب کنند، چرا که این عقیده بصورت واضح و بر حسب اصول سقراط است که گفته است «ناید که هر کدام از این سه مبدول معروف حیر ربنا، گوارا، و سودمند، یک دیگر خود را تعبیر کنند» این اصول روی هم رفته برد فلاطون تاریخی موجود بود که همواره بصورت فکری خود را که بواسطه آن طریقه سقراط را از سلوک انسانی بالابرد و نه نظام ما بعد الطبیعه بشکشد، تکمیل نموده بود. شاید شروع نهضت اینطور باشد «سقراط می گوید اگر علم ما به ماهیت عدالت برسد در آنوقت خواهیم توانست که یک حساس و نایک تعریفی از آن نکنیم» علم حقیقی ناید که علم حقایق عمومی و شامل همه قضایای حرنی باشد که مدلولات عمومی خود را با آنها تطبیق می کنیم و هم ناید که این علم نسبت بباقی موضوع های فکری حقیقت کمتری نداشته باشد، از بساط مفهوم های عمومی (کلی) نامثال های خصوصی (حرثبات) چیزی است که در تمام کائنات طبیعی وسعت دارد، و ما محض بوسیله این دلالت ها و این مفهوم ها است که درین کائنات

شناخته ایم هر دحوف عملی بر میدانییم، و همچنین او را هر دحوف سماعی نیز می شناسیم، بشرطیکه شرایط و اوصاف برایش فصای احرای عمل و سیاست را مهیا کنند. ذاتیات عملی (حیر) در افکار آخرین فلاطون به تصورات اساسی او که راجع به کائنات دارد ارتباط و همراهی سرانجامی میکنند. ولی، فلاطون عقیده دارد که روح انسان در حال حوب و طبیعی خود نباید نظم و ترتیب خود را بقیادت عقل حاصل کند. فلاطون درحالی که اصول سقراط را بوفاء تمام حفظ میکند و عقیده دارد که عالی ترین فصیلت ار علم به حیر حدانست در عین حال در فکر این بر میباشد که يك نوع فصیلت در چه دوم را نیز شناسد که برای مرد می که فیلسوف نیستند بکار افتد واضح است که اگر «حیر» چیزی باشد که ریشه بهائی همه اشیا باشد بحدیکه عدّه ممتازی که بدقت تربیه شده اند دیگران آنرا احرا بر کرده بخواهند تواست، و باید همه فصایل يك دسته متحد و بشر برسند، و آیا برای آن دسته دلاور و عادل کشور چه خواهد رسید؟ طاهر است که اشخاصیکه وطایف خود را ایامی کمند و برخلاف تسویلات حوف و خواهش، مقاومت می نمایند، باید که ما لك بك (رأی) صحیح «اگرچه مالك (علم) نباشد» در باره «حیر و شر» حیات اساسی بشر ده شوند مگر بار این رأی نابشان از کجا می آید، فلاطون بعضاً آنرا موهوب میداند و برای انکشاف آن عادت و تمرین را لازم می شمرد، و ازین سبب تعلیم و تربیه و نظم و نسق فصایل مدنی را (وحتی باید برای فیلسوف های آینده امثال اخلاقیون و ادباء که در ایشان تربیه بدنی بر نامور مد کور یکجا پیش برده شود) از مهمات درجه اول می شناسد، که به عقیده او تنها ترتیبات و تهیه ذهنی و شعوری که نهایت می کند، ازین است که فلاطون عرس علم کامل را در روحی که اصاف استعداد را تکمیل نکرده است ممکن نمیداند، ولی این استعداد عمارت از چیست؟

فلاطون در اشجا بك گام وسیعی را در تحلیل روحیاتی برداشته، تاثیر عقل را در ایجاد نظم و نسق بین احراء مختلفه روح ناین طریق نشان میدهد که: عناصر حدانمی و حسی را پیرو عقل میسازد، و این عناصر غیر عقلی را نیز بدو حصه تقسیم میکنند شهودی

احلاق را در تصور علم حقایق عالم کون توأم یافته است. حالاً میبینیم که فلاطون جانب تمحصات عملی خود بوجه وضعیت شروع میکند و بطریقه او درباره حکمت، فصیلت، ادب، چیست و ارتباط این هابه سعادت انسانی تا کدام درجه است؟

منشاء همه تمکرات فلاطون همانا بطریقه «حیر» سقراط است که عقیده داشت که نباید حیات حقیقی عقل در شخص انسان (که اساس حقیقتاً به تناسب عقل خود انسان است) عبارت از اروری حیر باشد ولی فلاطون که میخواست فلسفه را از چهارراهی نارار به رواق مدرسه بیاورد میخواست حیر را در فکر محدود یک دنیای حقیقی (دنیای مثل) بیابد که این دنیای ما دی بیحیت سایه و نمونه آن دنیا شناخته شود، که حیات بسیار عالی و حقیقی انسان در سرزمین اول قرار گیرد به در دنیای ثانی، زیرا فلاطون میخواست که نه حیر نالی از حد به و پرواری ارشوق بدهد که بتواند ساوح معرفت بال و پیری بکشد.

فلاطون این شوق مهرط را از آن میداند که روح در حستجوی چیری است که روری مالک آن بوده و از آن يك یاد گسار مهمته در او باقی مانده که بر حسب طریقت استعداد فطری اودارای قوت و کششی می باشد و این است که ما در آموختن حقایق مجرده کاری که می-کنیم تنها این است که بار هان یاد گسار های مهمته را بیاد میآوریم که در آئینه آنها روح و حقیقت، روح و حیر را بر او می نشستند و پیش از آن که مرغ روح در رندان طبیعت و چهار دیوار بدن محبوس شود و طبع حقیقی او با احساسات و حذانات حیوانی مخلوط گردد، همدیگر را روی روی میدیدند.

پس ما در طی منازل علمی و عرفانی خود کاری که می-کنیم این است که از آن بیستان انس و الفت خود بادمی کنیم و خاطرۀ آن بهشت طمانینت را تازه می نماییم.

وای این فلسفه، فلسفه فنا و فلسفه عدم بیست که اساس نارین عالم برود و بار خود برون نشود بآن حقایق رسیده نتواند، زیرا آن کسی که میتواند حیر را در روح مجرد آن تصور کند البته خواهد توانست که آنرا در حیات انسان نیز بشناسد و این ناممکن است که کسی چیری بداند و آنرا در حیات شخص خود و هم در امور اجتماعی خود مکار اندا حتمه نتواند که با منظور ما مرد فیلسوف را با نظر و طور یکه مرد خوب بطری

دلیل این شده می‌تواند که آنرا در حیر مادی حیات اسان داخل نکیم چرا که روی هم رفته لدنی که بی‌هوده و سطحی هم باشد طمعاً بصورت لایبهدلی به درد احتیاج مربوط است و برین اساس در جمهوریت Republic خود هیچ مصافحه نکرده که مسئله علویت جوهری حیات با هیولت را بمیار لدت آن بسجد، و این جهت می‌گوید: «مرد حوت تنها ارلدت حقیقی بهره‌ور است. شخص بوالهوس عمر خود را در تردد بین احتساح دردناک و بین حالت حیثائی که فقط درد اران رفع شده است و آنرا بحطل حیال لدت مثبت می‌کنند صرف می‌نماید.»

در کتابت قوانین Laws خود درین باره بیشتر تاکید کرده و مگویند در وقتی که ما با مردم صحبت می‌کنیم باید نایشان نشان بدهیم که حیثائی را که ما سناس می‌کنیم و آنرا بهترین و شریف‌ترین می‌خوانیم آن حیثائی است که بررگترین مقدار لدت در آن موجود باشد نسبت بآلم، اگرچه در کتابت خود فلیبوس Philibus رمنه را برای لدت رنگ و شکل و آوار، و آنهم بحط روحای و عقلائی، احاره داده است، در عین حال فلاطون در تیماوس Timaeus بمبالعه انکار تمام کیمات مثبت لدت را حتی را حاب حسی علیط‌تری را ترک داده و می‌گوید این‌ها بدون شک درایع ارجاع و اعاده اعضاء جسمی اسب به حالات اصلی آن‌ها، و معنی لدت هم همین است

حقیقت این است که فلاطون درباره لدت تردد و اختلاف اقوالی ندارد فلاطون برای لدت دو سطح متفاوت پست و بلند مقرر نموده. لدت معمولی را بشدت طرفداری ولدت مادی و حسی را بوفرت نکوهش میکند حق هم این است نظریه سراط هم غیر ازین چیز دیگری نیست.

مخالفت فلاطون با سوسطائیی‌ها عا لباً در باره لدت بود که سوسطائیی‌ها لدت‌بدرام لدت حسی و جسمی نائید می‌کردند و فلاطون از آن انکار داشت سوسطائیی‌ها می‌گفتند که قانون اخلاق ساخته و یافته خود مردم است و نمائند قانون مدنی است که آنرا فطرت وضع نکرده و بلکه بالعکس فطرت مخالف قوانین اخلاق است، بلکه بقرار حکم فطرت، قبیح‌ترین کارها آن کاری است که ریان کارترین باشد و ریان کارترین

و آنتی (عصبی) که نمکر فلاطون به ریزق عملی اس هار نهد بگر وهم ار عقل نوسه
 تحرته داخلی خود ماصورت گرفته میتواند.

اس طور تقسیمی که فلاطون روح را موده است اساس اقسام چهار گانه
 (حیر) را که توسط وحدان عمومی اخلاقی یونان شناخته شده و در دوره های اخیر بنام
 فضیلت های امامی معروف گردیده است مگذار د چنانچه درین باره سابقاً نیز اشاره
 کردیم که اربین فصایل در فضیلت که بسیار اساسی میباشد بکی حکمت Wisdom است
 و در بلندترین شکل خود فلسفه و دوم آن عمارت است ازان طور فعالیت مطرد و منظم
 جمیع عناصر روح که فلاطون آنرا بحالت روح مقوم علاقات اجتماعی می شناسد، که مدلول
 این کلمه اساساً اجتماعی است و ما میتوانیم که تلقی فلاطون را اربین مدلول بر اساس
 تشبیهی که بین فرد و جامعه نموده است شرح دهیم، در هر حکومتی که باشد راه جامعه
 و فرد علی السویه متکی بر عمل متنسق عناصر مختلفه است که هر کدام و طیفه مقرر
 خود را بدرستی اجرا کنند و بسیار مو رو است اگر این عمل متنسق را در استعمال
 اجتماعی آن نام (عدل) Justice اصطلاح کنیم، پس این دو فضیلت اساسی حکمت
 و عدل لازم و ملزوم همدیگر اند. حکمت با امر و حافظ فعالیت منظم است
 و عدل عبادت است از بطنی که توسط حکمت
 شده است شجاع Courage و خود داری « عمت » Temperance هم پهلو های
 انتظام عاقلانه فعالیت های روح مرکب است این است مظاهر و اشکالی که
 « حیردانی » در حیات انسانی بآن جاوه می کنند، فقط حالا این سوال ناقدی مانده که آیا
 این خیرها که گفته شد برای رفاه انسان کافی است و یا ناند که (لدت) را هم دران
 داخل کنیم؟ درباره این نظریه فلاطون در چند جای اظهار برد می کنند در (پروتاگوراس)
 Protagoras و اصحاً نشان می دهد که لدت « حیر » است و در فیدو - Phaedo
 و گورگیاس Gorgias از اینکه لدت « خیر » باشد انکار قطعی می کنند، اگر چه
 این نظریه فلاطون انحراف شدیدی است که از نظریه سقراط نموده است، حال اینکه فلاطون
 خود را خیلی ها پابند آن میداند است. اینکه نگوییم که لدت حیر مطلق و حقیقی بیست هم

است که دل را ار همه حاجات و آرزو ها و ممول بپردازیم، ناید که سنگها و مرد گان را
 * مسعود های حقیقی شماریم

این است دعوی سوفسطائی ها که فلاطون آ را عیداً نقل می کند و بلا محو اب شان می گوید
 اول اراشان سوال می کنیم که آیا این موافق طبیعت نیست که کثرت از فرد قوی تر است؟
 وقتی که کثرت قابون را فرس کرده، پس کثرت بیکو تر است چرا که قوی تر
 و توانا تر است و قوایین آن هم حسب طبیعت بیک است برای اینکه قوایینی است که قوی
 آنرا بهاده اسب و اگر کثرت و جمعیت می رسد که عدل و مساوات فایم اسب و طالمیت
 از مظلومیت قبیح تر است، پس این رای کثرت مطابق طبیعت اسب و بین طمعیت و قابون
 معارضه نیست .

دوم اراشان سوال می کنیم آیا کسب آن بیکو تر است و توانا تر است کسی که قابل ستایش
 شما است و آیا این دو صفت (بیکوئی و توانائی) مثلاً هم مدیگر نیستند و آیا ممکن است يك انسان
 يك حاهم بیکو و هم صعیف باشد و یا بیک حاهم بد و ورشت و هم قوی باشد؟ هر طور که ما این مسئله
 را سرو رو کنیم چاره نیست بدون اینکه تسلیم نمائیم ناینکه آنکس بیکو تر است که در عمل
 خود دانا تر است و دانا کسی است که راه میانه روی را پیش گرفته و پیش از بیکه بردیگران
 حکم کنند شهباب خود را ضبط کرده است و در با حال او و حال ایشان هر دو بد خواهد شد.
 کمون نیائیم حال آن مردی را که سوفسطائی ها آنرا توانا ترین خوانده و برایش مثل اعلی
 را قابل شده و او را در قله اقتدار بطوری قرار داده اند که نه وجدان و نه هم مردم،
 هیچکدام نمیتوانند او را ار کام و کار او مابع آسند، بر عور بگیریم پس آیا این مرد طاعی
 و این بیکه تار میدان خود کامی، مسعود است؟ نه و الله، رندگی او حیلگی ها محو ف
 و بد نحت است چه آن حصه نفس او که شهوت بران قایم است میانه روی و اعتدال را
 می شناسد و طمعاً نه آسراف هیل می کند و همیشه به جزء دیگر نفس او که شعور آن
 قیام دارد، در ببرد است، و ارا برین رود در کشور و خود او وفاقی نیست و چون شهوت
 اصلاً دردی است که ار حرمان مطلوب حاصل شده است، پس پرورش

کنار آن است که ظلم را تحمل کنیم؛ و ما این مجامعت قانون فطرت و قانون اخلاق را
 ارین حاشا مشاهده میکنیم که قانون اخلاق در حقیقت سبب سعادت و سست سواد اعظم است
 که سست مصالح خود آنرا ساخته اند و حواسته اند که باین دریعه اقویا را ترسانند
 و ایشانرا بر علیه و فوق مانع شوند چه این صغفاء تصور میکنند که حقیقت ظلم عبارت از اراده
 فوق است بر دیگران. مگر فطرت دلیلی واضحی دارد که عدل صحیح آن است که نیکو بر
 و توانا تر برتری جوید، و ما این قانون طبیعی را در هر جای در حیوان و انسان در عائله
 و شهرستان مشاهده میکنیم و میبینیم که علامت عدل این است که قوی در ضعیف بر دست
 باشد و ضعیف هم نباید این بر دستگی را ادعا کند. و از طرف دیگر همه طالب سعادت میباشیم
 و چطور ممکن است که انسان بتواند مسعود باشد در حالیکه او مقتدا چیر دیگری باشد
 حواء آن چیر قانون باشد یا انسان؟ عدل و فصلت و سعادت بر حسب مقتضای طبیعت آن
 است که انسان برای خود قوی ترین شهوات را بجوهد و در کاه و شجاعت خود را تا آخرین
 درجه قوت خود در راه استحصال آن شهوات بکار اندارد و در عین حال به صلاح و پرهیز گاری
 هم توسل کند تا بتواند که مردم را ساکت کند و اولاد شهرت بیک سر تمتعی بردارد و این
 کنار اردست کسی نمی آید الا اینکه قوی باشد و این سبب است که عامه الناس باین
 طور اشخاص محاصمت می کنند چرا که چون نمیتوانند باین ها مقابله کنند و میخواهند به واسطه
 این مقابله و محاصمت ضعف خود را با حجتی که ارین ضعف حاصل کرده اند بیوشانند
 و اینطور تبلیغ میکنند که اسراف عیب است تا اینکه سخیه طبیعی مردان قوی را تنزل دهند
 و خود را به عفت ارین سبب مریوط سازند تا خود را باین قصوری که نمیتوانند نفس خود را
 تمام اراضی سازند تسلیم کنند و برای اینکه چنین و کمزوری خود را در مقابل کما رهای
 بر رگ بیوشانند، به عدل استمساک نمایند (۱) و اگر این راست باشد که سعادت درین

(۱) اگر وادماً اینطور باشد که ما به کامیابی و تنعم او با از روی حسد مخالفت کنیم و او این
 را ارین نقطه تائید کنیم نسکی نیست که سوسطائی ها درین گفته خود حق تعالی اند و ولی
 اگر بواسطه عدل را ارین نقطه تائید می کنیم که حق و طیبه و معصی بجز و کمال است و هم عدل
 فی دانه چیر مرعوبی است و هم در وجود ما و بطور آن حس تمر و عداات و ضعف موجود است. البته
 تائید قانون عدل درین صورت فصلتی است که شاید سوسطائی ها باین فصلت راهی نداشته اند.

و فائده که اثر خیر در آن باشد، اشیاء را طبق حقایق آن‌ها تکمیل می‌کند و ضرری که اثر شر در آن باشد اشیاء را ناقص و یا بر باد می‌نماید، چرا که قیمت هر چیز بر نظام و تناسب است، که اگر نظام محتمل میشود آن چیز قیمت و فصیلت خود را می‌نارد. کسا بپرا که ما اختیار و یا اشرار می‌نامیم لذت و الم را علی‌السنو به حس می‌کنند، پس احمرار بدریعه لذت اختیار شده اند بلکه بدریعه خیر اختیار گشته اند و همچنین اشرار توسط الم شریر نگشته بلکه بواسطه شر، شر بر شده اند، بطوریکه کیفیت که در حس بواسطه نظام و تناسب بعمل آمده موجب صحت و قوت است، بهمان طور اگر تناسب و نظامی در نفس پیدا میشود، باید آنرا عدل و فصیلت بنامیم.

فصایل برد و فراطون سه است که قوای سه گانه نفس را اداره می‌کند، یکی حکمت است که فصیلت عقل است که آنرا توسط حق تکمیل می‌کند دیگرش عمت است که فصیلت قوه شهوانیه و ملطف هوا و هوس است که نفس را ساکن ساخته، عقل را آزاد می‌کند و در بین این دو قوه «شجاع» که فصیلت قوه عصبیه است و ساطت می‌کند و این قوه است که عقل را بر خلاف شهوت مساعد کرده بمقابل شوق ادب و خوف الم مقاومت می‌نماید. حکمت اولین رتبه فصیلت و بلکه مبدا آن است، اگر حکمت نمی‌بود قوه شهوانی به پیمانه طبیعی خود عرص اندام می‌کرد و قوه عصبیه هم آنرا پیروی می‌نمود و هم اگر عمت و شجاعت دو شرط حکمت نمی‌بودند و راه را برایش آماده نمی‌کردند و بعد از آن مشرف نمی‌شدند، نمیتوانستند از عرصه مهمعت گامی به حریم فصیلت نگذارند، چرا که «هیچ گزیری از یک لذت بآرزوی لذت دیگر، آنقدر برکت نیست به اندازه غفتی که مصدر آن خواهش است، و هیچ داخل شدن در یک خطر با امید احتمال خطر دیگر بر آنقدر مهم نیست مانند شجاعتی که مصدر آن خوف است. فصیلت آن حساب منفعتی نیست که لذاتی را به لذاتی و آلامی را به آلامی و خطر هائی را بخطر هائی استبدال کنیم بطوریکه پولی را به پولی صرفی می‌کنیم نقد رائجی که تنها میتوان آنرا بهر چیزی تبدیل کرد همانا «حکمت» است که به آن هر چیز خرید می‌توانیم، و توسط آن همه فصایل رسیده می‌توانیم. فصیلتی که در آن حکمت نباشد و مقصد آن

شهوت در حقیقت ایجاد در دلهای مسلسلی است که قابل تسکین نیست، و رندگی شهوت پرستی، مرگ پیاپی و مکرری است. این رندگی مشابه حمی است که سوراخ شده و هر چه در آن میریزی پر میشود، و نامثل شخص گرگ رده ایست که هر چند خود را می خارد، حارش او شدت زیاد شده می رود، و عمر او در عذاب سپری می شود. و یا بعبارت دیگر، مانند شهری است که اهالی آن در هرح و مرج اند، انطور مخلوق ممکن نیست که خلق آنرا دوست داشته باشد و خالق آن را صی گردد، بلکه همراهی و گدازه نا آن دشوار است و هم ممکن نیست لذت دوستی را بچشد، او حداً بدبخت است. و مملکتی که بدست این طاعی باشد بدبخت ترین دولت ها است پس مگوی که سعادت در شهوت قوی ولدت مطلقه است و اگر می گوئی ایسا نگو که اسان تنها در نظام راستمن مسعود است، نه در اسراف. اگر ما حساب لذت خواهان را بگیریم، بشر طیکه حساب را پوره صیط و حعط کنیم، خواهیم یافت که حیات با فصیلت لذید ترین انواع حیات است که در آنجا انفعال حمیف و الم صعیف است، اما لذت در آنجا عال تر و دائم تر است، بطوریکه در رندگی رد بلا نه الم عال تر و دائم تر است، کسانیکه قابل به لذت اند هدف قول خود را میدانند و می فهمند که چه اراده دارند، ایشان سعادت را به فوق طبیعت میچونند و طبیعت ایشان را به بدترین صورت رسوا می کند و هم قانونی را که ایشان نا آن تمسجر می نمودند تأیید می کنند، چرا که قانون ارطبیعت احد شده و هم در اثر تطابق به طبیعت قابل فهم گشته است، و هم عین همین طبیعت است. آنهائی را که سیرت انسانی را می شناسند مجبور می کنند تا ارلدت به فائده بار آیند و ثانی را به اول ترجیح دهند و ببینند که بعضی ارلذات داتاً بیک یعنی مهید است و بعضی بد یعنی مصر است و بعضی ار آلام بیک و مفید است مانند دواء و علاج و بعضی ارین آلام بد و مصر است، و هم ببینند که لذت ها و الم های بیک چیزهائی است که باید طلب شود و باید ارلذات و آلام بد پرهیز بعمل آید و هم بدانند که مهید، حالب حیر، و مصر، موجب شر است.

همه این مصائب نارهم سعید است، اما فرمانده طالبم که مردم طلسم می‌کند و سناست مداری که بر دشمن‌های خود تجاوز می‌نماید، هر دوی آنها بد بخت و سراوارند که برایشان بگریم، چرا که طلسم بر رگ‌ترین شرهاست، بحث‌ها و سوسپطائی‌ها درین نیست که طالب همیشه پیروز ممد است یا نه بلکه درین است که بیک بخت است یا بد بخت نار فلاطون ادامه می‌دهد و ناین می‌آید که طالب اگر که غار بکشد شقی‌ترین و بد بخت‌ترین محارفات است، معنی که غار این است، که قصاص عادل را برداشت کند، هر چیر که عادل است حمیل هم هست پس تحمل قصاص بیرحمیل است و قصاص حیری است که نظام بدریعه آن استوار می‌شود و هم نفس به آن وسیله از شرح و بد بخت هیباند، و صورتی که علاج طمیب اگر چه ناگوار هم باشد مفید است آری سعادت بر رگ در آن است که جسم مریص نشود و بعد از آن که مریص شد، نار سعادت آن در آن است که معالجه شود، همچنین مسعودترین مردمان کسی است که از شری نباشد و پس از آن در درجه دوم آن کسی است که از شرح خود شایسته نباشد اما کسی که شرح حاطه و دوام می‌کند او بد بخت‌ترین مردم است که نمداند که مصاحمت جسم مریص چند آن مصیبتی نیست نیست به مصاحمت نفس مریص و بطوری که مریص بطرف طمیب رجوع می‌نماید و پاره کردن و داع کردن را قبول می‌کند همین طور نباید خطا کار کرد قاصی رفته به خطای خود اعتراف کند و آنرا بپوشد و بدل نگاه نکند و طلب محارفات نماید اگر نار یا نه حرای آن باشد جسم خود را پیش کند و اگر حریمه شود آنرا نادیده کند، اگر فرار نباشد از ملک بیرون شود و اگر حریه مرگت علاج او نباشد آنرا بگواری نشود.

« این است حقایق که دلائل آن از فولاد و الماس است » هر کسی که این‌ها را با دلیلی‌های آن و مقاصد آن در می‌یابد حتماً به حیر رسیدنی است چرا که انسان با لصر و طالب حیر است و مجال است که با دانستن حیر (با علم صحیح) شر را از تکاب کنند و بر آن سکه خیر را میداند و شر را می‌کند، گویا علم او ناقص است و در حقیقت « گمانی » از اصول و نتایج کسب کرده که نتوانسته است او را بمقابلت سوالات لدن و معرفت تقویه کند.

مبادله و توفیق بین شهوات باشد آن فصیلت، فصیلت مرده گان است « (۱).

دس درین حال فصیلت از حسن عقل و نفس است و نمی‌شاید که بدون سمت ناس دو حیر آبرو نکرده‌یم، حیات فاصله قنوت خود را از لذت و منفعت حاصل نمی‌کنند و هر کسیکه از عقل و نفس منکر باشد، محال است که به معنی فصیلت برسد.

و قتی که این فصایل سه گانه برای نفس حاصل شد و قوه شهوت تابع قوه عصب تابع عقل شد در آن وقت نظام و ساسپی در نفس پیدا می‌شود که فلاطون این تناسب را « عدالت » می‌گوید چرا که برد او عدالت بمعنی این است که حق هر چهره را برایش بدهیم. پس فلاطون عدالت را فصیلت خاصی ندانسته آبرو حال بیکو و ستوده میداند که از مجموع حکمت، شجاعت و وعظ حاصل می‌شود. عدالت اجتماعی هم تحقیق همین نظام است ولی در علاقات افراد، ریز امردی که در دانات خود صالح باشد بالضرورت در معاملات خود بیز صالح است و بالعکس و بلکه عدالت احسان را بیز در پی دارد. مقصود ما از احسان یکی بدوستان و بدی به دشمنان نیست چرا که بدی اولاً بدی نفس است. آن کسیکه شر را بشر مقابله می‌کند عدالت را از دست میدهد و شرارت شریب می‌افزاید و از همین دو جهت است که این عدالت و همی نتیجه معکوس میدهد می‌شنیدیم سقراط را که با سوسطائس معارضه می‌کرد و آراء ایشان را منقلب می‌ساخت و میگفت « من نمی‌خواهم که ظلم را ارتکاب و یا تحمل کنم و اگر مجبور شوم که بکنی را اختیار کنم البته در آن وقت ثانی را احتیاط خواهم کرد » و بار میگفت: « من ازین منکرم که سنگ بر گناین باشد که مرا اسسلی برسد و نماند ندیم را جداً کمند و یا هستی مرا بر نایند، بلکه مدعی آنم که سنگ متوجه ستمگر است و ظلم برای فاعل خود قبیح تر و زیان کار تر است نسبت به معمول خود. » (۲)

عدالت همیشه سعادت را در پی دارد، بگذار که حال جسم و شیون این حیات بهر حالیکه میباشد باشد، زیرا که عدالت حیر نفس است و نفس از تمام امور دنیوی بلندتر و پایدارتر است. میشود که به عادل مصائب فرود آید و به دروغ متهم شود و به تازیانه زده شود، در شکجه و بند آید، چشم های آن به آتش داع گردد و بدار آویخته شود، ولی او با وجود

محبت اولاً جانب جمال احسام و اشکال متوجه می‌شود و بسیاری‌ها ناسخا یوفف کرده خیال میکنند که ایضا انجام است . اما نفس حکیم در می‌یابد که اس جمال غیر اصلی و غیر حاویدانی است و لذا شوق او را تسکین داده نمیتواند ، پس اران میگردد و میداند که این جمال درین جسم ، مانند آن جمال دیگر است دران جسم دیگر ، و همه این جمال های جسمی ، اشکال و اشباح دوری است از جمالی که ذات خود یکی است و هم بدان خود قائم است ، و در وحدت خود همه جمال‌ها را دربر دارد ، (او متعال جمال محسوس است) درین حال است که نفس از تعلقی که یکی اران‌ها داشت خود را خلاص نموده تعجب و تحیر خود را وقف آن «مثال» می‌کند ، و بعد اران می‌یابد که محبت او با احسام بواسطه صفات آنها است و این صفات آنها از نفس آن‌ها که مصدر حیاط آنها است نشئت نموده ، و باین صورت از معلول بی‌عملت برده و خود را به «نفس» مثال میرساند چرا که میداند آن نفس که مصدر جمال است نباید لا محاله حمیل باشد ، سپس میداند که همه نفس دریک جمال که جمال معنوی باشد ، مشترک اند و اران سبب از جمال نفس به جمال نفس و بار به جمال علوم نظری ، و رفته رفته از یک علم به علم دیگر صعود میکنند ، تا به جمال تمام میرسد ، و اینجا خود را با نامل و تحیر آماده میکنند که مشاهده جمال مطلق و لایزال ، که به مخلوق است و به ناقص و به متعیر است برسد ، این جمال ذاتی است که بذات خود محبت است و هر کسی که آن را مشاهده کند ناآویخته و فانی و بار باقی می‌شود ، چیزی که بحیات حکیمانه قیمتی میدهد همانا مشاهده جمال سرمدی است که پاک است و دران شائبه نیست ، اسیط است که محل اشکال و الوان فانی ، میباشد این است مرا حل محبت که حکیم آن را در حسنه حوی گم شده خود و نسکس عطش دائمی خود می‌پیماید و این است واسطه که نفس را تکمال می‌رساند و در کمر رمان پیشین را در او تمییز میکند و یاد عهد مثلی و حیات آسمانی اولین را و یاد هر دوس گم شده را که تمام حوارج و ارهر روربه وجود (مانندی) نرافش روحه می‌نماید ، بر او تحدید میکند ، پس محبت حقیقی و کامل (فلاطونی) آن حکیمی است که جمال فانی و را ئل را که در نفس ، جموں تولید میکند بد رود گفته

پس فصیلت علمی است و فاصل محصلی است که علم بالحیر را تحصیل کرده و میداند که در هر حال چه کنند، چرا که نظر آن همیشه به حیر مطلق دوخته شده است این فاصل رهنمائی است که استقرار و سکرا و واجب است. ردیلت جهل است بخیر حقیقی و فریفته شدن است به حیر ملمع و محرری. (۱)

چیزی که سابق ذکر شد جدل استقرائی بود که فلاطون آن را در مقابل سوسطائی ها برای اثبات مفهوم خیر اقامه نموده ولی کمون می خواهد که متواری به آن جدل جدل استقرائی دیگری را برای اثبات آن ریبائی که باحیر همدوش و هممان است طرح کنند. این هر دو جدل در یک طریق سیر میکند و هم هر دو در لاینناهی باهم ملاقی میگردد. ریرا «حیر و زیما و حق» عناصر بر نسی میباشد که همیشه در آن سوی طبیعت باهم ملاقی میگردد اینهاست که همه اعتراضات اربین می رود و ایضا است که نفس به سرور و محور نهائی خود میرسد. کمون بشویم که فلاطون چه میگوید؟

هامی بنیم که حیات دانشمندا نه مطلب حقیقی نفس است. و جهل تنها سببی است که انسان را اران حیات باز ممدار و وقتی که مادر نفس فکر میکنیم در آن قون نزرگی می نابیم که همیشه آنرا جانب محبت سوق میدهد. محبت کششی است که ارهجران صادر شده است. ریرا هیچکس بچیری که نه آن واصل است کوششی نمی کند. محبت طلش دائم و شوق متواتری است جانب حیر یا جانب آن چیزی که میتواند حرمان و هجران را بچبری بدل کنند که حالینگاه نفس را پر کنند.

پس محبت چیزی است که منشاء آن حیر و انحام آن هم خیر است. اگر چه خودش وجود اقصی و ذریعه متوسط و متحرکی است که از حرمان جانب وجود لایزال حرکت میکند. میلی است به وصول دائمی و لایزال حیر. کوششی است که موجود فانی در راه جاویدانی میکند. چرا که میل جاویدانی با میل خیر متحد است و درین این دو میل اثنیستی نیست. ریرا که انسان حیر را مدت معینی طلب نمی کند و طلب او نهایی ندارد.

بظنر مسکند ، اولین حیری که بظنر آن میرسد این است که برای اینکه این ماهیات در نحر به نظم و نسق موثری داشته باشند ، باید دارای یک مادی ثابت و لایتمیری باشند ، چرا که محسوسات در حال کون و فساد و ترکیب و تحلیل اند ، و هر چیزی که این طور حادث و متعیر است باید برای خود غلب و سببی داشته باشد (که این علل و اسباب هم نباید الی مالا مهانه برود) و دومین حیری که بظنر نفس انسانی میخورد این است که بین این محسوسات و بین ماهیت های آنها ورق ریادی موجود است ، زیرا این ماهیات هر قدر عقل ار هر حیث کامل است ، و محسوسات نسبتاً ناقص است ، که در تحقق ماهیت خودها متفاوت است و کمال آنها بدرجه کمال ماهیت ها نمی رسد . سومین چیزی که به نفس انسانی حطور می کند این است که این ماهیات باینطور که ذکر شد معقولات صرف و محصی است . پس از این چیز ها معلوم شد که هر چه کامل و ناسب است باید مقام اولیت را داشته باشد ، و آنچه ناقص است باید تقلید و سایه آن ماهیت ها باشد ، و هم معلوم شد که ممکن نیست معقول کامل و ثابت بتواند توسط احسام حروی متحرك و بدریعه حواس در نفس حاصل شود و وقتیکه این کار ممکن نباشد ، طبیعی است که اشیاء محرک در ماده ، بظنر یقئه اولی نمی توانند که به این صورت در نفس حاصل شوند . پس دیگر شقی نباشد ، الا اینکه ماهیات (۱) عموماً که در عقل حاصل می شود ، بوسیله موجودات مجرد و صوری است ، که آن ماهیات ها مماثلتی دارند ، ازین حا است که نفس انسانی عقیده می کند که عالم معقولی موجود است ، که آن عالم « مثال » و نمونه آن عالم محسوس ، و در حقیقت اصل آن است ، که همه ماهیات (۲)

(۱) ماهیات یعنی کلیات (کلیات خمس) مقصد و لاطون و بظنر او همیشه این است که حواس نمی تواند معقولات را حس کند و اینکه ما انواع و احسانی را که معقولات اند حس می کنیم در روشنی عالم مثال است که به آن عالم روری آشنا بودیم ، و اگر آشنائی و تدکر آن عالم با روشنائی پیدا کرد ، ممکن نیست که ماهیات و کلیات را بهمین پس بعتده و لاطون ما که کلیات را درک می کنیم در روشنائی مثالی است که به آن ها سعی آشنائی داریم . که گویا برهان و لاطون امی و تمثیلی است

(۲) گویا و لاطون عقیده دارد که مثل به تنها مثل موجودات حسی است بلکه مثل کلیات (ماهیات) برمی باشد یعنی این ماهیات سرطل آن مثل است و بواسطه آن ها است که مفهوم می گردد .

دنبال حمال لایزال برود . (۱).

شما دیدید که درین دو حدل متوازی چطور «حیر» که موضوع اعمال است و «حق» که موضوع علوم است با «رسمائی» که موضوع محبت و عشق است . دوش بدوش در فکرت لایتناهی ملافی می گردند . و چطور همه اینها در یک مردی که می خواهد توسط تخلق با حلاق الله جدا و بدتقرب حوید ، جمع میشود . بلی ! این شخص «سقراط» فلاطون است در آن سالوبی که مرگ ملافی میشود تنها این است که سگوتیم که او امرگ نمی ترسد و با ایسکه شجاعت آرا انتظار میکشد ، بد . بلکه تمام شوق آعوش را برایش نار کرده است او میداند که مانند گن حدائیم . وهم میداند که خود کشی مخالفت است با اراده او تعالی سگرا و مرگ نامحدی را که ارددس دیگری میرسد مر حیا . میگوید ، چرا که حکیم به عالم الهی شوقی دارد ، و نقل جسمی را که مانع او و عالم الهی شده است حس میکند ، پس مرگ او بحات یافتن روح او ، و آعار رندگی حدیدی است در حوار خدا . حکیم حقائق ساعب ساعت میکوشد که درین دنیا به حیات روحی که مطلوب او است رندگی کسد ، و رندگی احر وی خود را به مشق و تمرین عمت مره بخود نزدیک تر بسارد . و این است معنی اعراض ازلت مادی ، و مجرد شدن از جسم ، و مشق و تمرین مرگ او جسم را می کاهد و آرا ار ماده حتمی الوسع نصیه می کسد ، چرا که میداند که سعادت او در تشبه و تخلق است با حلاق الله (۲)

۶ مثل فلاطونی : چون همیشه در افکار فلاطون وهم در مباحثات افکار مشائی

و فلاطونی وهم مخصوصاً در احلال بیکو ما کوسی ، که ما درین نوشته حات خود در صدد شرح و توضیح آن می باشیم ، به مثل فلاطونی اشارات و حوالاتی شده است ، اریں رو بی مناسبت بیست اگر شمه اراں بیان کنیم و اریں است که می کوشم حتمی الوسع به اسلوب و حتی کلمات و حملات خود این وظیفه را ایفا نمائیم

محسوسات که ذاتاً متعبر و مختلف است در حقیقت نمایندۀ اشکال کلی و ثنائی است

که عبارت از اجناس و انواع است ، زیرا ما بیکه نفس انسانی درین ماهیات ثنائی

(۱) فلاطون ، حوان

(۲) فلاطون ، فیدر .

میشود و آن هم بالاخره به فحص و کاوش و استدلال، به علم مبدل میگردد، تا وقتیکه ما آن مسئله را از نفس خود می‌یابیم. ما میتوانیم اس تحریر را در آن حوایی احرا کنیم که هندسه و خواننده و مسائل هندسی حواف های معقول و متینی میدهد و از نفس خود مبادی این علم را استخراج میکند. پس و قتیکه نتوانیم از نفس خود معارفی را که تعلیم نداشته‌ایم حاصل کنیم باید باین امر عقیده داشته باشیم که این معارف را نفس در زندگی سابق و قبل ازین حیات موجوده خود کسب کرده است (۱) نفس قبل از آنکه به بدن پیوندد در حوار خداوند ریست می‌نمود و در اینجا در ماورای مکان موجوداتی را مشاهده میکرد که از رنگ و شکل مجرد بودند. اما نفس مرتکب گناهی شد که موجب سقوط و بربول او شد که (از فردوس و دیای مجرد) به (جهان مادی) بدن فرود آید و کمون و قتیکه ما بندهای آن مثل را توسط حواس خود درک میکنید، نداشتن آن مثل می‌آید. (۲) پس علم عبارت است از یاد و جهل عبارت است از فراموشی. بطوری که احساس حاضر در ذهن ما چیری را حلوه میدهد که هم رنگ و باصدا آنرا در ماضی دیده بودیم و با طوریکه دوست خود را حین دیدن تصویر آن بیاد می‌آوریم، همچنان حیرت‌انگیز است و اسطه این حیرت‌های حریفی محسوس بخاطر می‌آوریم و یا مثلیکه متساوی بالذات و مال بالذات را توسط اشیاء متساوی و حمل نداد می‌آوریم پس تجربه ما دیگر چیری نیست الا اینکه رمیه ایست برای اینکه نار همان معنی کلی را بدین خود اعاده می‌کنیم، و استقرای هم وسیله ایست برای سلسله حسابی یاد آن «مثل». آن چیری که موجود بالذات است چیری است که در نفس موجود و به عقل مجرد مفهوم است (۳).

قصه ما و این عالم معقول نمایند آن است که دسته از مردمان را از آوا و کودکی در عاری انداخته و ایشان را به ریح‌های سنگین بسته و روی ایشان را طرف درون عار نموده اند که یارای چپش و رفتار و حتی دور دادن روی را ندارند و هیچ طرف دگر را دیده نمی‌توانند، طبیعی است که این مردم در روی دیوار آن عار نور آتش

(۱) میمون (صفحه ۸۰ - ۸۶)

(۲) فیروس (صفحه ۲۴۶) و صفحات ما بعد فیرو ص ۷۲ و صفحات ما بعد

(۳) مندو (صفحه ۷۰ و ۷۷)

دران عالم بالذات و جدا از ماده و دريء از کون و فساد متحقق است . مثلاً انسان بالذات 'عدل بالذات' بررگي و کوچکی 'جمال' حشر' درخت و اسب بالذات' وغيره . پس اين چيزها هستند که مبادی و مثال های موجودات حسی و در عين حال مثال های علم و معرفت ماير شده اند . و ازين است هر جسم که در نوع خود مشخص و معين ميشود باين نظر بق است که حرثی از ماده دريکی ازين مثالها مشارکت می کنند و مماثلتی بآن پيدا می نمايد ، و چيز بر اهم از کمال آن در می يابد و بعد به نام آن مثال ياد می شود . پس مثال است آن چيزی که اصلي و ذاتی است و جسم عبارت است از شکل و نمونه و ياد گاري است از آن مثال پس «مثال» عبارت است از نمونه حقیقی و برين جسم و هم مثل اعلاي آن که همه کمالات و استعدادات نوع بدرجه آن حزين دران نهفته است ، و آن استعدادات درين اجسام گاهي موجود نيست بطوری که اگر ما جواهریم بدقت حرف ربيم ، ببايد اين آتش های محسوسه را آتش بگوئيم و فقط بايد همين قدر بگوئيم اين آتش ها نه آتش های بالذات مشابهی دارند و هم اين آب محسوس مشابه است به آب بالذات و علی هذا القياس .

ولی آیا اين مثالها بطور مثال معرفت ماير ميشانند ؟ اين است که اگر نفس انسانی قبلاً اين مثالها را (و اين علم اسماء را) بر خود موجود نمی داشت چطور ميتوانست اشیاء را بداند و نامدو بران حکم کند . مثل معيار های دائمی ما است ، که علم بالذات ما پيش از همه چيز بواسطه حصول صورت آنها در عقل کسب وجود کرده است ، پس گویا اين مثال موضوع حقیقی علم ما و هم سبب آن است که بر چيز رسمی حکم مطلق ميکنيم و بافص را کامل ميخوانيم و چيز متعير را موجود ميدانيم . (۱)

چطورها اين مثل را داداستيم ، درحالی که «چنانچه که می بينيم» درين ما و درين عالم معقول اتصال بر دريکی هم نيست ؟ بلی - يك نوعی ارتباط نما ميگوئيد که ما ميتوانيم آنرا در نفس خود کشف کنيم . وقتیکه کدام مسئله نما پيش می شود ، در اول ما را به حيرت می اندازد و ما حس ميکنيم که آنرا نميدانيم ولی رفته رفته نما گمان صادق پيدا

این است که باید اسان را حتی المقدور مدنیای روح و عالم معنونات تشویق کنیم، و هر چند که تشویق کنیم هم کم است، زیرا که تمام میل طبیعی او با نظریات مادیات است. و تشویقات و تعلیمات ریادی به کار دارد تا بتواند توسط فویم گرانند

پس معتقد اب فلاطون حق بود و این خود نشان حقانیت آن است که اسامیلهٔ عمومی فطرت بشر آن را تصویب نمود و بار اعیان افکار یعنی دین‌های حقه آنرا تأیید کرد تا به مهر شرع خدا که حاتم دین هاست مرس گشت

مبادی حقیقی و اصلی اخلاق حق است و اصل فطرت است که هیچگاه تغییر می‌در آن راه نمی‌نابد خواه این مبادی قبلاً گفته شده باشد و یا بعداً خواه از جنبه گفته شده باشد و خواه از یونان، علم خدا نماید و در خدا سرمدی است و درمان و امکان پایداری ندارد، به متعلق به قبل است و به هم به بعد، به شرقی است و به هم غربی. اسان در هر زمان نباید معتمد باشد که نندهٔ خدا است و نباید او را پرستش کند، و نادار طبیعت است که نباید آنرا رام سازد، و به امثال خود رو ابطی داشته باشد، و از حریت خود بدرجهٔ وافی هم استفاده کند و هم خود را از آن مسئول نداند

(۷) ارسطو : درین شکی نیست که ارسطو عملاً همان تمثال افکاری

بیست که ما از سقراط و فلاطون روایت کردیم، بلکه در ظاهر امر همین معلوم میشود که دنیای ارسطو اساساً آردنیای فلاطون خدا گانه است، و حسی بعضی حایه‌چمان بنظر میرسد که ارسطو به نقص بعضی نظریات استاد خود اقدام کرده باشد مخصوصاً در مسائل اخلاق و ما بعد الطبیعه، ولی طوریکه انتیو کوس Antiochus یکی از رؤسای آکادمی دعوی کرده که ارسطو و فلاطون هر دو استاد های هموای اخلاق اند، حقیقت این است که مشاهده بردیک و عور مرید چمان می‌نماید که این دو نفر در امهات مسائل و مادی اخلاق از هم‌دیگر تعالیمی ندارند، و با اینکه ارسطو در تصور عمومی موضوع اخلاق ویا در تفصیلات نظام فصیلت با فلاطون مخالفت نموده است، با هم در وضع و نقشهٔ نظریهٔ حیر انسانی با استاد خود در اینها موافقت است. و قتیکه ما احتمالات بین روا قیوس Stoics و بین ابیقوری‌ها

وسایه مردم و اشیائی را که در پشت سر ایشان رفت و آمد دارند می بینند، و حوس هیجگاه
 آتش حقیقی و مردم و اشیاء حقیقی را دیده اند همین سایه ها و اثر هارا عین اشیاء تصور
 می نمایند ولی اگر بسکی را بشا در آنها کمیم و روی او را ناگاه جانب آن آتش بگردانیم
 طبیعی است که بحیرت می افتد و در مقام تاریک اول خود حسرت می خورد، ولی هنوز
 بعقیده خود دوام می کند که این اشباح در بعضی علم حقیقی او است اما رفته رفته حوس
 دقیق می شود و اراں حیرت بهوش می آید و این اشیاء را در تاریکی شب سنا و بنا عکس
 آنها را در روی آب می بیند تا ایسکه حشم او برای دیدن روشنی روز عادت مسکند.
 و بعد اراں می تواند که ذات آن حیرها را ببیند و نار می تواند به حور شید سر چشمه همه
 بورها نظر نماید. که گونا عمارت است از عالم محسوس، و ادراک اشباح عمارت است
 از معرفت حسی. خلاص شدن از حمود نه مقابل این اشباح عمارت است از رسیدن
 به برهان و دلیل. چیرها ئیکه در شب و مادر آب دیده می شوند عمارت است از انواع
 و اجناس و اشکال این عالم، و اشیاء حقیقی عمارت است از مثل، آتش عمارت است از
 نور حورشید و حورشید عمارت است از مثال حور، که در گترین مثالها و سر چشمه و حود
 و کمال است پس حکیم حقانی کسی است که بین اشیاء و س مثل فرقی میگردارد
 و از محسوس متعیر نه مثال دائم آن پی مسرد و حکمت را بر گمان می گردند و بنا لا حره
 به حیر بالدات و جمال بالدات می گراید. (۱)

پس و قتیسکه از اول تا آخر دیده می شود افسکار فراطون همه حدائی و همه روحی است،
 و چیری نیست که ادیان سماوی و بنا طریقه های جهه ما از ان انکار کسد. فراطون
 اولین مسکری بود که میخواست بین ننده و خداوند روابطی باشد و میخواست بشر را
 از ننده گمی و برده گمی هوا و هوس، و دام حرص و آرزو و نند ما دبابت دهد، و پیوند
 و پیمان روحی او را بعالم قدس تارة و تأیید کند.

طبیعی است که انسان حاد بده های ریادی بشهوات و حود و خواهی و عرور و حاه دارد
 و ریشه های جسم او در وحل مادیات عمق ریادی گرفته است. پس فلسفه حقیقی

(۱) جمهوریت انتداء مقاله هتم - ترجمه و اسباب از (تاریخ فلسفه و ادبی) مولفه یوسف کریم مصری

درین شبیهه بیست که ارسطو با فلاطون در طبیعت لذت اختلاف دارد لذت را بر خلاف فلاطون (دربعه) و با (ارجاع و اعاده) میداند ، مگر ایطور مسائل حروی نمیتواند که در راه موافقه عمومی این دو نفر که در مسایل کلی اخلاق دارند مداخله کند ، حتی نظریه ای که « لذت های بد حقیقتاً لذت نیست » آندر نظریه خاص فلاطونی است که وقتی آنرا در نظریات ارسطو می بینیم باعث تعجب میشود .

اگرچه ارسطو (فوق العقاب) Transcendentalism مخصوص فلاطون را پذیرود گفته است ولی آن تعلیمات فلاطونی را که از مشاء سقراط گرفته شده و عبارت از استقراء Induction و تفحص مسائل از آراء عمومی است بدست گرفته است . و حتی علاوه بر دیبای علم و فلسفه ، اگر ما وضع ادبی او را بدقت ملاحظه کنیم می بینیم که محاوره های Dialogue سقراطی را در یک شکل جدیدی صورت مونیو لوگ Monologue آورده و حتی اسلوب ادبی او را نیز تعقیب کرده است . ارسطو بدو ما را توسط استقراء به تصور اساسی عایه نهائی و ناخیر انسان رهبری می کند و میگوید همه مردم در عمل خود بعضی نتایج را در نظر دارند که آن نتایج مقصود بالذات اند و یا دربعه اند برای عایه دیگری ، مگر ظاهر است که هر چیز نباید بحیث دربعه باشد و بالآخره یک عرص نهائی در نظر باشد . حقیقتاً انسان ها عموماً اینچنین یک عایه را می شناسند و آنرا سعادت می نامند . و لاکن نظریات در طبع این سعادت مختلف است و آیا چطور ممکن است که ما نظریه صحیح را بدست آوریم ؟ ما مشاهده میکنیم که انسانها نسبت بوظایف دسته بندی میشوند ، همه اصناف مردم و حتی همه اعصاب انسان هر کدام وظیفه مشخصی دارد و هر کدام نظر باین وظیفه که صبهه اجتماعی دارد ، بحیث موظف و با عضو شناخته میشود . و ما میتوانیم بمر دیکه و طبعه را خوب انجام داده بگوئیم که خوب کرده و یا خوب بوده ، چرا که بحیث یک انسان وظیفه خود را بمقتضای عقل پیش برده ، پس خوب بودن (مسعود بودن) بر د ارسطو عبارت است از خوب کردن . که نزد عامه مردم هم این از جمله مکارم اخلاق است .

Epicureans راهی بنیم اختلاف داب الیبی اس دو فیلسوف تماماً رفع میشود حتی وقتیکه ما در مسایل مختلف فیه ایشان داخل میشویم می بینیم که اختلاف ایشان آنقدر که در اول نظر دیده میشود نیست. آری! اختلاف ارسطو با استادش در آن نقطه‌هایی است که نقطه‌های تحلیلی فلاطون گفته میشود نه فکری او. نتایج مثبت و مهم تفکرات فلاطونی وقتی روشنی حقیقی خود را پیدا میکنند، که تحلیلات ارسطو آنرا تا ناید می‌کند.

حیر اساسی و جوهری کائنات در نظر ارسطو، فعالیت حاصل عقل مجرد کلی است که مرد او هم علت است و هم معلول. و هم بدات خود قدیم و لا شعیر است و هم بطریقه ارسطو علت آخرین و اولین سلسله عملیات کون و فساد دیای مادی است. هر دو (ارسطو و فلاطون) عقیده دارند که همین طور یک فعالیت در نفس ناطقه بر هست که فیلسوف، موجودیت خود را در آن سراع دارد. اگر چه فیلسوف هم بحث یک انسان ناید تا مور معوله حیات انسانی علاقه مند باشد و ناید حیر اعلائی او درین حجاب توسط حصول مکارم اخلاق میسر گردد و هر دو نیز ناین امر قایل اند هیچکس عمداً برخلاف آنچه بردش حرثات شده باشد عمل کرده نمیتواند، و اینسکه فصیلت کامل آن است که بطور لایسکی به حکمت کامل و بصیرت اخلاقی مربوطه باشد، هر دو ناین عقیده اند که بروی کار آوردن بصیرت اخلاقی تنها وظیفه شعور نیست، بلکه نسبتاً برتر سده دقیق عادات خوب بیشتر ارتباط دارد، اگر چه این بطریقه ایست که مرد ارسطو همیشه بشتری را مالک است. درین شبهه نیست که ارسطو قدم وسیعی گذاشته و میگوید که عمل فضیلت برای خود فضیلت استجاب میشود، فقط کمال فضیلت مطلوب است نه چیز دیگری، و این نظریه را ارسطو از الهامات استاد خود میداند، و همچنین قیاس ارسطو از لذت نسبت به رفاه حیات انسانی، هم چندان اختلاف مهمی درین باره از نظر یه فلاطون ندارد. (البته بخلاف آنچه بعد از فلاطون توسط سیمیوسیپس Speusippus در آکادیمی برخلاف لذت افراطی ششده است، ارسطو به آن محالست دارد.) لذت در نظر ارسطو جزو جوهری سعادت نیست بلکه عرض لازم آن است.

بعدادر آن میگوید (برمی) Gentleness فصیلتی است که عصب را اداره میکند و در آخر فهرست فصایل، بدکر فصائلی می پردازد که هر بوط معاملات اجتماعی است امثال دوستی، راستی، سگتمه سمحی.

و بحیث مجموع هیچ کتانی در علم اخلاق آنقدر استادانه نیست که (کتاب علم الاخلاق بیکو ما کوسی) ارسطو است این کتاب آنقدر دارای اوکار بربدیک و حیاتی است که بر خواننده خود يك اثر قوی و موجو نشد بی تو لند میکند

ولی کتاب مذکور در عرصه پنجم قرن بعد از مرگ ارسطو اثر بسیار کمتری را از مشائست علم اخلاق در حلقه های علمی و اخلاقی تولید نموده بود، سبب به آن نبود که بصورت مستقیم و باعیر مستقیم در تشکیل افکار از و پای حدید نموده است یکی از عوامل آن، و شاید هم عامل مهم آن قلت نفوذ مشائست Ptolemaeus از بن حمت باشد که ایشان حیات بسیار بلند عملی و تأملی داشتند که به اخلاق ارسطوئی شکل مخصوصی داده بود و در آن عصری که نمای اخلاقیات بیشتر به اساس فلسفی محص وضع شده بود، ا بسطور يك نظام اخلاق مخلوط عملی و تأملی قدری بیگانه و ناقابل نفوذ بشناخته می شد، عامل دیگر این بود که ماهیت تحلیلی اخلاق ارسطو، مشکلاتی را که طریقه سقراط در کوشش ایسکه آرزوهای قلبی انسان را با اصول استدلال عقلی سازگار سازد در پیش داشت، واپس نمیان آورده بود، محادله درس این دو عنصر عمل آنقدر عمیق بود که مصالحه بین آن ها مشکل می نمود، زیرا وحدان اخلاقی محیط آنروزه طالب آن بود که ناید عمیده یکطرفه و يك حاسبه افراطی نمیان آید، و اینطور نظریات مردوحه، امثال نظریه ارسطو آنقدر ها مقبول نبود، و اریں بود که عمیده یکطرفه روافی ها که اخلاق را از دیای حیات مجری میکردند بیشتر قابل قبول میشد رواقون با يك نخیل مطلق و مدع، حیر عملی را مظهر اعلا ی حکمت مثالی دانسته رتصورات عمومی و طیفه را بیک فارموله که مستوع تمام حیات انسان است شکل يك نظام هر تبط داده و علاقه آنرا به رفتار و نظم عالم کون نمایش میدادند

ارسطو حقایق اخلاقی را از معادله و مقارنه دقیق با آراء اخلاقی موجوده حاصل میکند . بدلی که باید حقایق طبیعی بطریق استعراء از مشاهده حالات طبیعی حقیقات حاصل گردد .

و چون آراء و نظریات درباره اخلاق خیلیها متناقض است ، ممکن نیست که در همه مسائل نه یقین کامل برسیم . و لکن تمکرات ، ما را امیدوارند بجائی برساند که بعضی از این نظریات متعارض را رها کرده و بعضی دیگر را که مطابق باشد گرفته و بصورت عمومی یک عصاره جامع و مانعی از حقایق اخلاقی بدست بیاوریم . پیروی نظریه عمومی اگر چه از طرف ارسطو انثاری است که نه عمق و طول و عرص فلسفه خود نموده است ، با هم معاد اخلاقی دارد که ما را به تحلیلات معکوره های یونان درباره حیات « خوب » و « مرده » آشنا میسازد . ارسطو فضائل خود را بر اساس روش فلسفی بنا نهاده و از فهرست آن معلوم میشود که کوشش حدی و مستقصیا به مرای مطالعه حیات انسانی بکرده ؛ و بیک معیاری را از مکالمه اخلاق که آنها را در جماعات دسته ها تقسیم کند وضع بکرده ، و فقط شروع کار را از چهار فصائل امامی *Four Cardinal Virtue* و فلاطون نموده است . ارسطو تصور حکمت و عدل را بصورت جدا گانه و مستو عینانه نموده ، اما تحلیلات او از طریق فلاطون خیلیها متفاوت است ، و آنکه حکمت راه عملی و نظری تقسیم نموده جایج محلث بین او و فلاطون بیشتر شده است . درباره عدل ارسطو نسبت به فلاطون ، آن لفظ یونانی را به معنی وسیع تری استعمال کرده که (امثال قانون) باشد ، و ارسطو میگوید . این تعبیر عموماً به پهلوی اجتماعی فصاحت بیشتر مطابقت دارد ، و اگر بمعنی تنگ تری استعمال شود مدلول آن اینطور میشود « فضیلتی که عاید آن به یک نوع مساوات می انجامد » خواه این مساوات (۱) در تقسیم ثروت ، شرف و غیره باشد ، و خواه (۲) در مبادلات تجارتی ، و خواه (۳) در حیره اعمال خطا . بعد از آن در انتظام دیگر فصائل مثلاً در ناوه (شجاعت) و (عفت) بحث میکند که او هم (به پیروی فلاطون) این دو مکارم را از عناصر غیر عقلی روح میداند . سپس یک حفت فصائل را که با ثروت و شرف ارتباطی دارند بکر میکند (۱) کرم و سخاوت *Magnificence-Liberality* (۲) سرفراری و بلند همتی *Laudable Ambition-High Mindedness*

کار نمی گرفت ، بلکه توسط صرف الا مثال و نکات حکما نه و شرح حال
 رجال بزرگ تعلیم داده و فصیلت را در يك شکل رنده نمایش میداد و آنرا به تقلید
 و محاکات تصویر می کرد ، نه به قیاس و برهان اربعه این کتب آن که ماریسده معلوم میشود
 که همه آنها درباره امثال و حکم و شرح حال عبقری ها و شرح زهری آثار هومر که ازان
 مواعظ و حکم را استخراج نموده ، بوده است او میگوید فصیلت در افعال اسب و افعال فانی
 تعلیم بیست و لاکن فانی کسب است و آن هم به تمرین کالیبون در حقیقت بدون ارباب
 کورس سیرت و حدات ، کدام مکتب فلسفی دیگری نداشتند

هیوحاس (۴۱۳ - ۳۲۷ ق م) رئیس دوم و مثال بهترین اسب مکتب است
 آنرا بعضی ها شخصی ملحد و پرده در معرفی نموده اند اما این نهی است که کالیبون
 متاخرین که بطرف لذت مایل کرده اند آن حکم متقی نموده اند ، با مبرده مانند شیخ
 خود ، مرد فاضل و حلالمی است ، او هم مانند استاد خود ، به علوم عقیده ، داشت و فلسفه او مانند
 فمونی آلی بود و میخواست که مردم باید نفس خود را بر فصیلت آنطور راضی سازند
 و آنرا آنقدر اکهال کنند که صدعنگر در باره صعب و شعل خود می کند ، ریاضت
 برد او موجب فلاح بود از سده گی به هوا و هوس ، او ریاضت را عبارت از مجموعه ریاضت
 بدنی و نفسی میدانست و هر دو را متلازم همدنگر می شناخت ، او از عرف روی گردان بود
 و به طبیعت انسانی که عقیده او به حکیم ملهم است واثق بود ، و بقوا این آن پیرو بوده
 از قوا این وضعی و اصطلاحات محتمل می بود فرد را از جماعت مستقل میدانست بلکه
 فرد را ماهیت منحصله می شناخت ، و فصیلت را در تنهایی ممکن میدانست و ازین رو حد
 در خلاف فالاطون و ارسطو که شهرستان و جمعیت را شرط فصیلت دانسته بودند ایستاده
 بود کالیبون عموماً با سایت بیشتر علاقه داشتند تا به وطن است اینها دولت های بزرگ را
 دوست داشتند و به کوچک ها میلی نمی کردند و این حسری است که سر مشق روافیون نیز
 شده است ، (چرا که بعفیده شان دولت هر چند بزرگ می شود عصیبت ها و حمیت ها
 کوشش می گردد) و ایس سیوه سیب سی ایشان مطابق است بعفیده

این بود شمهٔ ارحالات ارسطو که در بن موقع حوا ستمم که اورا در بر دیکتی سقراط و فلاطون ملاحظه کنیم .

امته تفصیل حالات و فلسفهٔ ارسطو ، در مہمد کتاب «علم احوال بیکو ما کوسی» ذکر شده است که مطالعین محترم اکثر مسائل را آنجا حوا اهدا یافت

(۸) کلمیونہ : انتستس و نا قی کلمیون روح سقراطی را بدیگر صورت

فہمیدہ اندواین ہا میگوید حاجت نیست کہ برای کشف حیر و فصیلت کوشش نمائیم، و میگویند، حکمت سقراط این بود کہ د قیہانہ حیر و فصیلت را تحقیق کنند، بلکہ درین بود کہ ، سوای عقل راسمین* و ادراک روشن، ارادت و ہمچین ارہمہ مطالب و آروہای معمولۂ انسان کہ قیمت جوہری ندارد، صرف نظر نماید، انتستس بر صوح میگوید . «لدت شراست» او عقیدہ نمودہ کہ بدرعۂ مجموعۂ نصرت و صہبۂ نفس میتوان یک استقلال مطلق روحی را حاصل نمود کہ سعاد ، با احصال این دو چیز، بدیگر چیزی احتیاج ندارد، را حج بہ فقر، زحمات شاقہ، حمل و امثال این شقاوت ہا و مصیبت ہا کہ انسان اریں ہا می ترسد، نامردہ میگوید، این ہا بطور مثبت بحیث درایع پیشرف فصیلت و آرادای روحی مفیداند، در مکتب سبیک (کلمی) برای تصور حکمت معیار مثبتی وجود ندارد، سوای ہی آروہا و نعت ہای غیر عقلانی، کلمسون بر خلاف لدت و بر خلاف عادت و همچنان بر خلاف (غیر عقلی) متہو را نہ قیام نمودند، و این اقدام خود عمل آراد را بدون کدام عرض و ہدی معین گداشته و آزادی آبرا عرص آن گفتمند فلاطون دربارۂ شان می گوید «صحیف است» اگر گہتہ شود کہ معرف حیر است و بار اگر سوال شود کہ معرفت کدام چیز؟ در حواب بگوید کہ معرفت حیر « ولی تا جائیکہ دہدہ میشود (کلمی ہا) کدام کوشش حدی بکردند کہ اریں سعادت برآیند انستس ہا علوم را کہ مجموعۂ احکام و معانی است، برای سیرت انسان مفید نمی دانست و ہرچہ میگفت در بارۂ فصیلت بود، و آبرا یگانہ عنصر مفید حساب میدانست، بر لدت و پیروی آن حملہ میکرد و می گہت «اینکہ مرض دیوانہ گی گرفتار کردم آبرا ترجیح میدہم بر اینکہ نہ لدت مستشعر شوم» و طبیعی است کہ در تعلیم فصیلت خود از اصول استدلال کہ مکرر آن بود

و بافعال خود از آن ترحمایی نماید، یعنی بر وفق طبیعت و عقل رنده گئی کند
 و فطرت برای صاحب تقارر میل اساسی قرار داده که بدریغ آن میتوانیم بین آنچه
 به فطرت موافق است و بین آنچه نه آن مخالف است، تمیز کنیم و از روی پیروی باس
 میل اولی است که ممانعت خود را می‌جوئیم و از آن چیزی که طبعاً ما مصر است پهلوتپی
 می‌کنیم حطاست اگر بهمراه ابی‌قوری هامة بق شویم و بگوئیم که میل اولی انسان مصروف به لذت
 است، زیرا لذت عرصی است در شخص، که او را حاب چیزی که موافق طبیعت و مناسب
 نقاء اوست سوق میدهد ولی فطرت بجای این میل عرصی و عام، ما میل های ذاتی
 و خاصی هم داده که تمام آن ها یک و موضوعات آن موافق طبیعت است انسان دانشمند
 به عقل خود درمی‌یابد که او چیزی است از فطرت کلی، و اینکه محبت او به نقاء
 ارتباط و تمعیت کلی دارد مستند آن اراده و محبتی است که فطرت کلی ذاتاً به نقاء خود داشته
 و دارد پس مرد دانشمند حکمت و حیر را در بن می‌بیند که اراده خود را به اراده
 فطرت کلی مطابق بسازد، و موضوعات خارجی را منافع شمرده و اسداد آن ها را مصرف هم محسوب
 کند، اما نمی‌شاید که آنها را بطور کلی و مطلق حس و یا شکر بگوید، زیرا که این
 موضوعات عبارت از آن اشیاء حروی است که موضوع آرزوی طبایع حری و واقع شده
 است، اراده صالح ما بعد از اراده کلی، چیز مطلق است و بها توسط عقل در ک
 میشود، و این دو صفت میتواند حیر را از عر آن تمیز بدهد حیر
 در موضوعات حروی، در کیفیت خود متفاوت است به در کمیت خود، یعنی اگر
 بعضی ازین ها را به پهلوی دیگری بگذاریم و با در مقدار شان ترئیدی نکنیم به نهایت
 آخرین خود نمی‌رسد حیر بداد خود قابل ستایش است و موضوعات، بدون آن یعنی
 بحسب داب خود ستایش نمی‌شود. گاهی برای حکیم طروفی پیدا می‌شود که از
 حیر منصرف شود، و درین کار خود قابل بکوهش بگردد، حیر فصلیت است و صیات
 موضوع خارجی دیگری ندارد، که با آن توحه کنند تا که بحود منتهی شده و خود
 عایبه خود است و از اراده مطابق با طبیعت برگرفته است، قیمت فصلیت بما به که

طبعی ایشان که هویت هارا ارهم متصل مند استند و میگه تمد که بین هویت ها آ بطور
علاقاتی که مدارچر مهمی باشد موجود نیست و این رو هویت انسان بیر در برد شان متضمن
کدام علاقه وطنی و سیاسی نموده و ندیکر هویت ها ارتباطی بداشت ، این هویت ها نزد
شان مطلق بوده و هیچ نسبتی را برداشت نمکرد و حقیقتی بود که حکیم نماید عرف و اصطلاح
را بران راه نهد . گوید مذهب کلبیون يك عقیده وحدتی بود که احراء آن باهم اتصال
شدیدی داشت .

و چون مکتب کلمی هارفته رفته به مکتب رواقی منجر شد کمون باید در باره مکتب
رواقی هم تذکری داد و مخصوصاً که رواقی ها رول بررگی در اخلاق ناری کرده اند .
(۹) رواقیون: این مکتب را تقریباً آسیائی ها تاسس نمودند ایشان خدا را

روح کائنات و واحب الوجود میداستند و اخلاق را بر و طیه و واحب متکی می شمردند ، برخلاف
ایقوری هائی که به بخت و انفاق و حریت تام قایل بودند و خدا را خارج کائنات پنداشته
و اخلاق را بر لذت مبتنی می دانستند ، این مکتب از مکتب ایقوری به علم و منطق بیشتر
المام دارد و این روححت آن هم قوی تر است . ایشان فلسفه را « دوستی و نعطی حکمت »
میدانند و حکمت را « علم امور حدائی و انسانی » می شمارند . حکمت برد ایشان سه شعبه
دارد . علم طبیعی ، علم منطق و علم اخلاق . میگویند علم طبیعی مدارس وحدت و خود میدهد ،
علم اخلاق نیز ما وحدت سحیه را می آموزد ، و منطق حلقه و صلی است در بین هر دو ،
و عبارت دیگر منطق عبارت است از صورت طبیعت در عقل و اخلاق جشوع عقل است در مقابل
عقل و با عبارت واضح نری حکمت مانند باعی است که رمس آن علم طبیعی و دیوار
احاطه آن منطق و میوه آن اخلاق است .

رواقیون میگویند طبیعت در حماد و نبات ندون کدام تصور و با شعور نظریه غایب
خود متوجه می شود و در حیوان توسط عر بره و تصور شعور خود غایبه خود را میجوید .
اما در انسان طریقه دیگری است عقل است و کامل ترین طرق ، که بلند ترین غایبات
را جریاب است . پس طبیعت انسان این است که در خود عقل طبیعی را استکشاف کند

و پائین برار مقام اول مقام دانی است که درخته دوم انسان کامل است و این انسان ناقص، رطبه خود را با حدود آن می‌شمارد و لمکن نمیتواند به نقل و اراده خود به فطرت کلی ارتقا بخرد. او وظائف خود را تابع اراده خود ندیده را احباب مروضه خود می‌شمارد و این رو آنها را بسکی بعدد دیگری صورت مسموم اجرا میکند نه با بصورت که فکر طبیعت کلی آنرا جمع نموده باشد. و این رو افعال او بمآمد مرصوعات خارجی به حیرت شمرده می‌شود و به هم شر و بیخبری که مانع این عروشر شمردن آنها شده است است که ر عملیکه، و جانی عقل کلی است صادر شده و بین آن دو عمل متضامی است و تا نگذنا است. نقصان سه درجات دارد درجه پائین ترین آن است که انسان از نوائن بر رگ مبری است اما نه ارحمیت آنها درجه بالاتر آن این است که انسان از جمع دوس ها مبری است اما خوف سقوط در آنها مبرود. درجه سوم یعنی بالاتر از آن درجه این است که انسان از خطر سقوط این است و لاکن با این هم احتیاجی نمی‌باشد که حکیم شود چرا که شعوری آن طرف ندارد و با این هم نازقتی که ناپس شعور در ناقص گفته میشود و او در هر درجه که باشد، او مثل عرقی است که همه شدیدی است حواه دراعهای دریا باشد و حواه اندکی زیر سطح آن، و با مثل تیر اندازی است که تیرش از هدف دور رسیده، حواه بردن آن رسیده و با سار دور مانده، چرا که حکمت چری است مستقیم که درخت را می‌شناسد، حکمت استقامت اراده است، که این استقامت مرتبه سوم ندارد، اما مدحطی که با مستقیم است و با مدحطی و به یقوان بین دو حال - حال وسعی را شناخت

بعد از آن انسان شرر و گمراه می‌آید که فکر احمیت کلی از نردش غائب شده و میل های او از استقامت اولی خود بیرون رفته، و به خود را هر که خود قرار داده، و بواسطه اشکال حیرت‌های حروی و منافع کوچک، ناخیر کلی مبارزه کرده، و سعادت خود را درین حرویات مضمحل ساخته، و خود را عرضه درد و پریشانی نموده است. افعال این شخص تماماً با حکمت متعاضد است و تماماً عصبان است. به عمل و طبیعت و تمام این افعال یک بر این است، که بین آن ها فرق سبک و سنگین نیست، الا که بعضی از آن اعمال مد متعاضد

بوحود می آورد قیاس نمی شود، زیرا که خودش عبادۀ مقبوضه است، و فیصله از آثار خود
 کامل و همه اجراء خود تمام است و این اجراء هم در حقیقت پهلوهایی آن است که
 بحسب احوال مختلف میشود. شجاعت حکمتی است در آن حیرتی که بسمل آن واجب
 باشد، عفت حکمتی است در احتیاط و ترخیص اشیاء، عدل حکمتی است در تقسیم حقوق.
 پس حکیم کسی است که میداند هر چه در طبیعت است از طرف عقل کدای است، و
 هم نارادۀ الهی است و نیز بادرۀ «قدر» است او و خواهشهای خود را عمارت از
 و طاعتی میداند که در انهای این ارادۀ کلی عدم می کند، او سر و کارهای قضا
 و قدر را طوعاً قبول می کند، اینها سوالی بوحود می آید، او از بگذرد اعتقاد
 خود را به قضا و قدر را سخی شماریم و از طرف دیگر حیرت را در اراده محدودر اما نیم
 آنرا انسان درین حال تماماً بی اراده و حامل و حامد نمی شود، چه درین حال همه
 چیز بردش مساری شده و او نمیتواند کاری را بگذرد که حیرت برسد، و
 جواب این است که نه حیرت قضا و قدر از معائنات است، و حیرت های خارجی
 (اگر چه ذاتاً به حیرت گفته می شود و به شر) در حقیقت مواد اراده است
 که اگر آنها نباشد اراده بدون آنها قوه محضی است که نمیداند و عمل آمده نمیتواند،
 و آننگاه حیرتی بوحود نمی آید، و اراده است که در آن حیرت خارجی تا اختیار خود
 عمل می کند، انسان کامل و دانشمند، موضوعاتی را که مطابق به طبیعت می نماید قابل
 اختیار میداند، و موضوعات ضد طبیعت را پندارود میگوید، اگر بدردی دچار می شود
 و با مصیبتی ناومیرسد، بوحود گوارا می سارد و میداند که برانش مقدر بوده است، پس
 بهر وقت حیرت حاضر و حاضر است مگر آن زمانی که بلیه، شمار شدند و با قابل
 تحمل باشد، که درین وقت ممکن است انتحار کند و خود را ارحمانی که هیچ چیز
 آن مطابق به طبیعت نیست خلاص نماید، و حائنی که این طور شد باید بپاید بحیات
 اعتصام می کنند، و نمی ترسد، و مانند هم نمی کند، و سر عمگین و نادم هم میشود
 یعنی داناً بر هر چیز بلندی و عالیجانبی می جویند و آرادای خود را حفظ نموده ارفیصلت خود
 بهره اندوز می شود.

و گاهی می‌شود که افعال رباذه شده و رسوخ پیدا کرده مرصی می‌شود که علاج ندارد. و این یکی از کوچک ترین عیوب آن است. گویا رواقیون برای سقراط عودت کرده عقیده دارند که « فصیلت علم و ردیلت جهل است » و هم عقیده دارند که افعال از قوه عسر عاقله صادر شده و یا اینکه افعال آن قوه عقلی است که بواسطه سستی نفس و همراهی نامیل مسرف و حکم کادب، غیر عاقل شده است اما این سران آمدنی است درحالی که تمام عالم طبیعی از عقل کلی صادر شده باشد پس بطور ما این حکم را کرده می‌توانیم که افعال از غیر عقل صادر شده است.

وقتی که حیر در اراده محصور شود و اشیا فی حدانیه نه حیر شمرده شوند و نه شر پس معلوم می‌شود که احلاق و احتما عیات و نافی قوانین مختلفه که بین مردم شایع است عرفی محص است و عیاً آن چیری است که سو فسطائی‌ها می‌گفتند. بلی از خلاف بطریقه انبقرور، احتما ع در حد ذات خود چیری است که مطابق طبیعت است و از عائله سر رده که جماعت طبیعی است، اما نباید که مردم به شهرها و شعبه‌ها و قوم‌ها بطوری تعریق شوند که برای هر کدام ایشان عصبیت و قانون جدا گانه باشد چرا که همه شان برادرند و بین شان حواحه و برده نیست، همه انسان هم وطن اند، چرا که در ماهیت خود متفق و در طبیعت واحدی که مادر و قانون شان است یکجاست می‌کنند و وطن حکیم تمام دنیا است. پس چقدر فرق است بین ما و فلاطون و ارسطو؟ و باید حکیم جمع و طائف وطنی خود قیام کنند، بر خلاف آنچه انبقرور می‌گفت حکیم باید بدان تشکیل کنند و به سیاست توجه کنند، مگر به قانون و نظم موجوده نمی‌کنند و مگر کدام ممالکت « مثالی » بیعتند بلکه نظم سیاسی را بطور مساوی شناسند و کوشش کنند که در آن دخل نیکی داشته باشد.

رواقیت مدرسه فصیلت و احلاق و شجاعت بود، اگرچه اعضاء آن از عجب و حب نمایش، حالی بودند گاهی کارشان در راه اظهار شجاعت با استعمار هم می‌کشید.

اعمال بد دیگری بر نماند ، مثل کشتن پدر که هم آ دم کشتی است و هم عداوری و هم ناسپاسی که عقوبات هم نایس سبب متمایز شده است آرد و ها بسوا سطحه ایسکه از بسکین آنها لب نشئت می نماید لب را عایه خود قرار داده ، وار حال خود منحرف و منقلب شده است ، و حیات هم نآن ها مساعدن های حدلای کرده است ، و بر همین اساس است که مردم باطعال خود عادانی را تلقین می کنند ، که ار سردی و گر سسگی و درد پرهیر کنند ، و ایشانرا باین قابع میسارند که هر دردی شر اسب و نایشان در تمام مدب تربیت آ بطور ترعمانی را جانب لب و مال و عرت از زبان خاندان و دانه ها و معلمس و شعراء و اهل فن تلقین می نمایند که آروها و میول شانرا به اعمالات و هوا ها و هوس ها یعنی میول صر فه که مخالف عقل و کشمده روح اسب و بین اسان و فصیلت مانع و عا بقی ایجاد می کند بشویق میکنند اعمالات و آروها که احساسات مره دار و درد آ کین نفس شده اند در حقیقت چیزهای خارجی بسبب و هم ار طرف دیگر لب و الم را اشیاء خارجی در نفوس ما انتقال میدهد ، بلکه نفس است که این احساسات را قبول می کند ، پس اعمال رضاء و با هور در مقابل هر چیز که باشد چیز خارجی بسبب ، بلکه از نفس ما صادر میشود ، و گو یا این يك حکمی است که ما میکنیم ، مثلاً حکم می کنیم که « مرگ دوست مصیبت است » اما این حکم ، نفس ما را به عم و ماتم تحریک نمکند ، بلکه این حکم آئی است که مجرد^۴ حقیقی است . « لارم و واحد است که ناین مصیبت محزون شویم » که اگر ما نخواهیم ار عم و ماتم دوری بجوئیم باید ارین حکم ثانی خود را خلاص کنیم به ار حکم اول ، و همینطور است باقی انفعالات پس اعمالات آ رین پهلوار پهلوی مبالعه و ار پهلوی اینکه موجب اضطراب نفس ماست ، مخالف طبیعت و مخالف عقل اسب و تمام این ها بد است و باید ار بیخ و سن بر کسده شود ، و حتی ارین هم با معقول تر است که آ بر ا بحکم بسبب دهیم ، بلکه ریادت و نقصان آن تا یک درجه ار حکم مسنهل است چرا که دیده میشود ، عم و اندوه حین بردیکی بهرمان حکم ، شدید تر است ، و هر چند که رمان ار حکم دور میشود ضعیف شده میردد ، پس رمان است به حکم ، که مو حب آن است .

ندارد) مترارل بسکند روافیون دوره های اخیر، بحوبی وافف اند که این طور شخصی در میان مردم وجود ندارد و ارس رو به اشاره های حبعی چنین اظهار میکند که شاید بادونه در زمانه های پیش بحین عمقری ها و مثل های اعلای این کار، میان آمده باشد. اما باقی فلاسه در راه سلوک نظر این عایه پویان بوده اند، این اصراف شان بهیچ وجه دعوی شدید ایشانرا به متابعت مطابق این حکمت کم نمسارد. طوریکه شدت عقیده میگویند که این حکمت نهائی ممتاز و بسگا به دارد. که هیچ عمل شان بدون اس عهده معرون فصیلت شده نمیتواند هرچه که ارعلم باشد گناه پنداشته میشود؛ و فری صواب و خطا هم مطلق و بدون فاصله و درجه بحساب مسرود. همه انواع گناه بسک انداره بوده صعیره و کمره دران مراعات نمگردد. و حتی مخالفت بسک ماده قانون مخالفت عمومی قانون کلمی پنداشته میشود؛ و بهمس شکل همه حکمتها سایه آن حکمتی است که در عمل اظهار نمود می کنند.

ارسطو کوشش داشت تا این مسئله که سقراط فصیلت را نامعرفت یکی شاحتیه بود اسکار کند، مگر اس کوشش او مشکلات تناقص را بشتر مکرد. چرا که خودش نر معترف شده بود که هیچکس بعد نمیتواند بعد آن چیری که باو حبر معلوم شده باشد اقدام کند پس انحراف ارسطو ارسقراط آنقدر هانمود که ارسن اصل اسکار گفته شود در حالی که برای روا قیون که آنها بمبدأ سقراط مستمسک شده اند این مشکلات هنوز رناده تر پیش میشود نظریه فصیلت، روافیون را مجبور ساخت که ارسن دو شق یکی را بسگزند. اول اگر فصیلت دانش است آیا معنی آن این است که ردیلت غیر اختیاری است؟ و اگر اینطور نیست و فصیلت دانش نیست پس ناند که چهل اختیاری باشد این تناوب مانعة الجمع که برد ایشان در احلاق دیده میشود سبباً حطر کمتری داشت و ارسن سبب بود که رواقیون آنرا قبول نمودند و لاکن با این هم ایشان پریشانی های خود را حاتمه ندانند. چه ایشان اگر چه ارسکطرف بحدا نهی وسعت احتیارات انسان در اعمال او قائل شدند از طرف دیگر نظریات شان در کلمات طبیعی نر بحدا کبر عقیده قضاء و قدر بود. پس مردی که در اختیار گردون است چطور میتواند از گسناهی که

با اینکه مبادی فلسفی شان بر خلاف این عمل شمع پیام داشت، چرا که آنرا مجالس حب بقاء دانسته و هم آنرا تعاون بر طبیعت که این میل اساسی (حب بقاء) را بنا داده است می‌شناختند بعد از آن که این مدرسه در فرس دوم و اول میل میلاد، بدوره ثانی خود قدم نهاده بود اکثر اعضاء آن درین دوره که ایشان نیز آسمانی‌ها بودند، با رعماء اول به پاره مسائل اختلاف نظر پیدا نمودند، و از طرف دیگر بار در وقتیکه بدوره دومی خود قدم گذاشته و بنام (رواقی جدید) معروف شد، طبیعی است که به تحولاتی دچار شد، و اکثر کتبی که نگارش کرده است ازین مدرسه جدید است، زیرا از رواقی اول چیزی که قابل وصف باشد باقی نمانده و این دوره از رهان تاسیس این مکتب بقدر چهار قرن متاخر است این مدرسه همور هم پیر وان خود را از دست نداده بود، حتی در رسائل احوال الصفا درباره طبیعت و هم در فدر و حریت و هم در احلاق و نجوم، آراء رواقی نحوی دیده میشود سپیموراهم یک مرد رواقی بود، اما در حاضه دیکارتی؛ و همچنین احلاق کاتب تماماً رواقی است. حتی اساس و طبیعت او و مخصوصاً درین اواخر که فکر وحدت الوجودی تمام تفاوت شرق را در آغوش گرفته بود، رواقیت به قد و قامت رساتری کسب وجود نموده بود زیرا رواقیت در افکار فلسفی خود وحدت الوجودی است که در آن رهان کسب وجود نموده بود و وحدت الوجودی رواقیتی است که درین رهان کسب شروع نموده است. رواقیت از نقطه نظر عمل نیز در شرق حلی‌ها نمود داشت مخصوصاً در طبقه رهان که درین مردم بیشتر اثر های قوی و بارری نموده است. حقیقت این است که رواقیون در بین مکاتب فکری احلاق، یگانه مکتبی است که عملی است و عمل اهمیت زیاد میدهد. و ایشان در فلسفه و علم و حکمت آن چیزی را در نظر دارند که در عمل صورت می‌گیرد؛ و ایشان حکمت را ازین دائره بیرون نمیدانند. ایشان (هوا و هوس) را حالت مریضانه نفس ناطقه دانسته اند، که شخص عاقل بعقیده ایشان، ازین پل های مریضانه آزاد است. شخص عاقل بعقیده شان ممکن است بمثل دیگر مردم عرصه درد جسمانی شود، و لکن این درد نباید، عم و پیریشانی درد ایجاد کند، و حتی باشد که تلخی‌ها و مصیبت های بزرگ، عقیده روشن آنرا (که این چیزها به نفس ناطقه اهمیت

روی هم رفته نظر نه اینکه دنیا ارواح و عنایب الهی مملو و منظم است در همه مکاتمی که سقراط را مؤسس اصلی آن میدانستند عام بود، که این نظریه وحدت الوجودی با نظریه روافیون که درباره حیرت‌انگیزی داشتند خوب موافق افتاده مگر حوّن آن‌ها نمیدانستند و نامی نداشتند که وجود را بحیث (مثال) شناسند لاجرم ایشان (نامدد نظام هراکلیتس Heraclitus) با این وحدت الوجود خود حبه ماده داده و فرس کردند که علم قدسی صفتی است از مصفی ترین حواهر مادی که آبراسام اثیرروشن و فعال می‌جوایند. این نظریه میتا و یکی مادی کائنات طبیعی، در اخلاق روافیون تاثیر دو بالائی داشت. در قدم اول برای اعتقاد اصلی ایشان که حکمت را برای رفاه و سعادت بشر تماها کافی میدانستند يك ریشه از حقیقت کونی مهیا کرد، و از طرف دیگر يك فضای حدنات دینی واجتماعی را در مکتب شان ایجاد نمود پس عملیه حکمت در نظر نه شان عبارت بود از حیات پاک شحص قدسی، که او را (حدا) در حدنات او تعالی می‌شناختند. این علم قدسی بار دزاینکه عناصر عالمه و سافله حیات انسانی را مطرد بسارد بعقیده شان حیلی مؤثر و حیلی مفید بود، و حتی در انسان‌های طبیعی و عسر عملایی که ساحتمان اصلی شان نسبتاً سافل بوده است، نارهم بعقیده شان، تهورم حدناتی که در اثر اراده حکیمان نه او تعالی بوده است، نایکدرجه دیده می‌شود

بعقیده ایشان در مراتب اولی حیات انسانی پیش از اینکه عقل نکهال بر سد جدنات بی‌آلایش طبعی که مقدمه عملیات عقل است ظاهر است. و این روفار موله (حیان بطبق طبیعت) در انسان بحیث (حیوان عقلی) قابل تطبیق می‌شود، و تطبیق آن هم درس هر دو صورت فهمیده می‌شود، حواء این صورت که عقل را حاکم قرار بدهیم و یا اینکه حکومت آنرا عملاً در اجرا بیاوریم در انسان و همچنین در هر حیوان قوه موجود است که از روز تولد حدنات طبیعی حفظ نقاء کتله جسمی و طبیعی را تحریک میکند. اما وقتی که خود را بحیث شعور منکشف ساخت و خود را بحیث حیرت کامل خود شناخت، آنگاه عاده‌های اولی طبیعت و آنجیره‌هایی که مربوط و محرک آن است، موضوع‌های حارجی را تشکیل میدهد، که عایه و نصب العین عقل می‌شود این موضوع‌ها چیرهای

پیشتر در سر نوشت آن بوده است مسئول شود، که رواقیون بحل این مشکل اینطور می‌پر دارند که حظای اسان در حقیقت 'روح و جوهر گناه و ردیلت' است؛ و حوں حظا احتیاری است، ممکن است که اسان با استعمال دلیل عقلی ازان حلو گیری کنند، و قوه داخلی و استقامت روح و حاکمیت عقل خود را موثرانه بکار اندارد، پس مسئول است اخلاقی باقی اسب؛ بشرطیکه ردیلت از شخص سر رده باشد به ار علل خارجی .

کنون در حالیکه ما از مفهوم عملی و مثبت اس حکمت بقین حاصل کرده تو استیم چطور خواهیم توانست خود را از اس ورطه دور بجات دهیم ؟ (۱) که حکمت تمام حیر و بی حکمتی تمام شراست و (۲) که حکمت معرفت حیر و شر است. کلمبیون برای حل این مسئله هیچ کوششی نکردند و فقط فصیلت را بهمان معنی شناختند که يك شخص معمولی آرا می‌شناسد، او شان در حسب حس استقلاللی که داشتند فقط متوجه آن بودند که اگر کتنام سنت و با بدعتی نایشان میرسد آرا رد کنند، رواقیون درین باره به تنها يك نظام مفصلی را برای وطیعه و باصطلاح خود شان (چسهای ناهم و برابر) در همه شیون حیات ساختند. بلکه علاوه بر ان مخصوصاً کوشیدند که همه آرا ریر يك فارموله عمومی بیاورند، او شان این فارموله را از فحوای مثبت تصورات طبیعت استخراج نمودند، در حالی که کلمبیون تصورات طبیعت را بیک شکل منهی و برخلاف عقیده خود که ایشانرا این تصورات آرا داشته بود میداستند. حتی درین استعمال منهی تصورات طبیعت این نیز مصر بود که هر گره میلان فعالیت که با اسان پیدا می‌شود «طبیعی» است. یعنی که از عقائد و عادات اجتماعی مستعمل و آلوده گئی های آن پاك است، و اریں سبب در اعمال بیرونی اسان موثر خواهد بود ولیکن برد رواقیون اتخاذ این نظریه (توافق با طبیعت) بحيث قانون عمومی مثبت برای اعمال سلوك سروبی اریں سبب میان آمده بود که رینون (Zeno) رئیس رواقیون آرا را اکادمی آموخته بود. اما آیا ممکن است اس سندیت و معدریت به طبیعت داده شود تاوقتی که طبیعت ذاتاً يك مظهر و با نماینده قانون آسمانی و حکمت الهی باشد ؟

مفهوم می شود و هم آنکه (اعضا، «شهر ریوس» نام، تمهیدات و قرار داد های خود در رعایت کسبند و از مصرات ذات المینی اخذنات ورنند، برای جماعه نك دستگر خود از حساره های هادی و معمولی محدود شده بد) نقله آشکار قانون طبعی است در حالی که رواقیون نار حیللی توضیح می دهند که برای جماعه همین است، باید افراد اتحاد جنسی تشکیل بدهند تا توالد کسبند و نه پرورس در بریه اطفال عذاب توجه نمایند ولی طبیعت نفس ارس رواقیون را محسوس نگردیده و این است رسون هم عمل هلاطین در حکومت مثالی خود يك جامعه را نشان داده و هم در اصل محسوس است که در کدام حکومت و بنا قانون را مدبیت تعیین و ساه می نماید الا آنکه از برای حکام نمایند تنها حکیم است که هم قانون گذار حقیقی است و هم پادشاه، هر حال قانون عملی جامعه مثالی رواقیون از او است و عادات مثبت حقیقت موجوده اهمیتاری ندارد و علاقبات (طبعی) که هر انسان را عملاً به عائله و خویشاوندان و وطن و سرزمین می کشد، آنرا در يك رمیسه را تهیه میکند که بظاهرات خارجیه عدل (دادگری) در آن رسیده و برای آن مقولات اساسی رواقیون این است که نباید حکیم در ساهت عمر می حساب کند، در این محسوس مفهوم نمی شود که نباید فعالیت های سیاسی حکیم را اساس صوتی نماید که او ای اصول مقبوله و موضوعه جامعه است. و هم محسوس رواقیون در ساهت «توافق و طبیعت» در باره و طبعیه و دین، آیهائی را که بیشتر اساسی بود احترام کرده و آنرا را دستور عرفی بود برک میدادند.

و با جمله رواقیت بمعنی کلمه و بمعنی تقهقی خود عمارت است از رواقیت یونان که تمهید اصلی رواقیت و هم اصل ترین سکل طبیعی آن است، برار رواقیت روم محلو طی است از عوائد و اخلاق یومی روم و هم از افکار مصرانیب که در آن وقت با روم یهودی کرده بود و ارس رو نمیتواند که نمایند حقیقی رواقیت یونان شود.

رواقیت یونان هم نقائص ریادی دارد، ولو که مظاهر موجب بیرو صادقانه حساب فصیلت و وطبعیه دارد آنقدر بررگ است که احترام ما را حساب خود جلب میکند نقائص آن هم چیزی است که باید بیشتر محل شفقت باشد نه مورد ملامت، زیرا افراطی

مهمی می‌باشد که با تناسب آنها بعضی چیزها برجیح یا فقه و به معنای آنها برخی دیگر رد می‌شوند. و فقط تابع تمرین متواتر این انتخاب است که حکمت مبتواند مظهر عملی خود را بیابد. این طریق همه و بنا اکثر اشائی که عموماً حیرت‌سازنده می‌شوند امثال تدرستی، نیرو، توانگری، تاه و غیره، فقط در میان این انتخاب مرد حکیم آورده می‌شوند. در حالیکه حیرت‌زایی حکیم تماماً حکمت انتخاب است نه اشیاء متعده.

این موضوع (تطابق بد طبیعت) بحیث قاعده ساوک، قانون مخصوص، و افیون نیست بلکه در نظریات سنیوسپس Spensippus و سوری که این Venenates و نایک در حیرت‌زایی نظریات مشائین هم دیده شده است.

تئوریکه خاصه رواقیون است. این است که ایشان اصطلاح (حیرت‌زایی، حیرت‌زایی) را در اشیا معمولی استعمال نکرده، هم ن‌و در می‌گویند که فلسوف نایک که این اشیا بی‌نیاز است، با هم در حیرت‌زایی عملی خود نایک نایک ها سازگار باشد.

مانند آنجا در سلسله افکار رواقیون، در صدد بحث طبیعت انسان بحیث فرد و بدون ملاحظه علاقات اجتماعی‌شان بوده‌اند. مگر محیط فضیلت، طوری که، عموماً تصور می‌شود بشر، نه علاقات اجتماعی تکیه می‌کند که این علاقات را نیز رواقیون در نظریات خود در باره طبیعت شناخته‌اند. واقعاً در تشریح اساس‌های طبیعی عدل اظهار ننگه (مرد به برای خود بلکه برای نوع انسان را نموده شده است) یک قدم بسیار مهم و بررگی است که در حیطه اخلاقیات عملی رواقیون گذاشته شده است، ولی تا جائیکه از مفهوم لغت طبیعی استنباط می‌شود اینطور نایک اتمیستی در آن تصور شده می‌نویسد:

(۱) عدل و قانون که عملاً بهر جا و بنا با کشر حایه موجود است و (۲) آنچه که اگر نقشه حیات اصلی انسان بصورت مکمل اجرا می‌شد، بچه صورت بمیان می‌آمد، و ما می‌بینیم که رواقیون بوضاحت نایک دو صورتی، اطراد و اتسافی نداده‌اند. ایسکه انسان طبیعتاً حیوان اجتماعی است نظریه ارسطو است، و اینسکه همه موجودات عقلی در وحدت عقلی که در همه‌شان موجود است طبیعتاً یک جامعه را نایک قانون عام تشکیل می‌کنند، طوری که دیده می‌شود، از حلال نظریه رواقیون که نه کائنات دارند

منطقی است که هیچ حیلۀ قابونی نتوانسته است این صورت محرمات را حلال بسازد ، ولی این کار در مذهب رواقی بحوبی حس می شود و تماماً آن معتقدند .

رواست يك حيات حان كسى را كه آنرا مجاهده خاطر می نامند ، و آنرا قانون وجود انسان مقرر داشته اند اتحاد نموده است ، و این احیاء خاطر عبارت ازین است كه انسان بغایت سحت كوش و شدید و متقیف باشد ، و برا بعقیده اشان فصیلت ممكن نیست كه كسب شود و با محفوظ نماید تا انسان به اعمال انقباه و یقظت دائمی بپردازد . و این كار مقتضی آن طور اعمال شاقه است كه حبس نارضايت كرد آن چیر آسان است . در حالی كه فصیلت كرد سقراط همدوش اشراح صدر و ایمان عر مترلزل عقل است ، رواقیون فصیلت را يك نوع حیرت و تیره گی دل میدا بستند و حكیم رواقی گو یا همیشه در يك خوف مستمری است كه فصیلت در هر لحظه اردام او پروار نسكند و ناوجودی كه حكیم رواقی دارای آنطور كبریائی است ، در عین حال به ضعف و سستی خود هم اعتقاد شدیدی دارد . و هر دم خود را عرصه سقوط فوری میداند نرددهیچگاه او را رها نمی كند و هر چند بشدت مجاهده می نماید نارهم شك را اردل خود دور کرده نمیتواند . زیرا او همیشه مستشعر است كه طالب حیرتی است كه فوق طاقت بشری است . و این شعور او همیشه موجب تشویش اوست و او كه خودش بآن معترف هم نیست زیرا او طالب مجال است و همیشه خوف ناكاهمی گریبان او را رها كردنی نیست . ایمان او دریچه امیددی را سراع ندارد و در يك زندان بیم ریست میکند .

و در حال هر چند كه در نظریات رواقیها اینطور شد و ده های دور ارحمیت موجود باشد نارهم نباید بطور عموم نقوت بررگ و عزم راسخ و رأی عالی ایشان كه در ناره كرامت انسانی دارند اعتراف كنیم . رواقیت وكاری است كه نموس صعیف و عامی آنرا برداشت کرده نمیتواند ، خصوصاً در وقتیکه مكتب ابقوری بمقابل ایشان مردم را به ندای بلند جانب لدت و سست عنصری دعوت میکند ، طبیعی است كه باید آن نفوسی كه عالی و مهتار ناشند در حور آن شوند كه به رواقیت كوش دهند ؛ پس رواقیت در آن عصر اصم حلال خدمت بررگی ایفاء نموده بود .

که ایشان دربارهٔ «حیر» نموده اند درین زمانه‌ها آنقدر نادر و آنقدر ناقابل عمل است که نباید از طرف ماقابل سکوهش واقع شود؛ زیرا که نتیجهٔ سوئی ارا را متصور نیست، رواقیت در عصر اسمحلال یوسا و در وقتی نمان آمده بود که احساس به‌حمال حقیقی جمیع اشیاء معدوم شده بود و طبیعی است که حیات متکلفا به هر چیز را از بهلوی قسری ببندد نه از روی طبیعت اشیاء در عصرهای اسمحلال و احتیاط است که مردم اعتماد را رها نیکند و راه افراط و یانفریط را میگیرند و بهینو اند در بارهٔ حیر و فصیلت بمقتضای طبع و سلامت دوق رفتار کنند، زیرا از یکطرف بعضی‌ها در لذات آنها فرو میروند که از سرحد افراط بالاتر است و طبیعی است که این عدم توازن بمقابل خود عقیدهٔ بهریطی خشکی ایجاد میکند، که فصیلت را کار غیر ممکن و بلکه گاهی هم محل تسخر می‌سازد و با آنکه رواقیون بمقام دهرت سخیف امرور به بر سینه بودند و بلکه در تقوی ورهدهٔ معام شامحی داشتند و حتی کسی نمیتواند در تدبیر و رقت قلب به «ایکتیتیس» و «مار کورس اوریلیوس» برسد، نارهم رواقی‌ها در بارهٔ مقام انسان بیش از اندازه علومی نمودند و با اینکه وحدب الوجودی‌ها انسان را مطهر تجلی خدا میدانند نارهم ایشان درین امر بیش از اندازه مبالغه میکردند، و چون عقیده داشتند که خداوند را در آحراب ملاقات نمی‌کنند، درین دنیا هم او را قریباً فراموش نموده بودند، و این عروری است که به وحدت الوجودی حقیقی آنرا قبول کرده است و به هم سقراط انطور تعلیمی داده بود. حکیم رواقی نقطهٔ اتکاء خود را بدون نفس خود در جای دیگری نمی‌یابد و به قوت خداوند قدیر توکل کمتری دارد. حکیم رواقی بی‌پوده میکوشد از حطهٔ ات خود که آنرا حس می‌کند، اعماس کند، و چون از بن حطیثات خود که آنرا ارتکاب میکنند، حجل است، چاره ندارد ندون آنکه آنها را بی اهمیت نشان دهد، زیرا که از آنها جلوگیری کرده نمیتواند او در نك و حلی لعننده، افتاده است که هر چند برای برآمدن خود می‌کوشد بیشتر در آن فرو میرود و هر چند بدقت منطق خود می‌افزاید مبادی غلط او، او را سخیف تر می‌سازد، منطق او با و مسگوید که او نمیتواند همه کسان را توکل کند و هیچگاه دامن یطهارت او آلوده نشود.

ارستیمپس، در او احربه قیر و ان رفته بنای تدریس را گذاشت این مد رسه بامأحسی و تصویری بود، عیناً نماند بطریقه پروتاگوراس. میگفتند که بدون ان تصویری را نمیدانیم و ممکن نیست آن حسهائی که سبب اصلی احساس اند برسیم و بلکه نمیدانیم که احساسات ما و دیگران بهم مشابهنه است یا حیر، زیرا که احساس امر شخصی است و ما ارحارح بصورتی حدائیم که کوئی در شهری محصور شده ایم. مردم بدون الفاظ مانه الا شتر اك دیگری ندارند، و تنها الفاظ است که از احساسات ایشان بماندگی می کنند، و از طرف دیگر يك لغط میتواند که به بسیار شعور هادلالات کند، پس علمی موجود شده نمیتواند که محل اعتماد باشد ارستیمپس بیرمانند کلمی هار علم بطری انکار میکرد.

احلاق ایشان سرربك اساس تصویری نبایافته، و بدون شعور به لذت و الم حیر دیگری نبود، اس شعور بردشان حرکتی بود که اگر حقیق می بود لذت گفته میشد و اگر غنیف می شد الم حساب، مگشت لذت بردایشان حیرا علی و مقیاس تمام قیمت هار محسوب میشد. لذت بردایشان صدای طبیعت بود، و ارا ان جهت تعقیده ایشان نبایست در مورد لذت حالات و حیاتی کسب وجود میکرد. قیود و حدود در نظرشان از موضوعات عرف بوده و ارا بر رو سعادت بردشان منحصر به لذت و آن هم لذت حاصره بوده ولی دلپستگی و علاقه عمیق حتی در باره لذت بردشان مستحس بوده و آرا مانه الم و اضطراب میدانستند. ایشان آبنده را بیر در نظر نداشتند، زیرا که آبنده حاصر نیست و دل بستگی بآن دردناک است، پس آرا دی حقیقی و سعادت راستین بردشان درین بود که خودرا از چمگ شهوت توسط لذت مطلوبه به خلاص کنند، و حتی اگر حیات فائده نداشته باشد گریبان خودرا اردست آن هم نجات دهند، ارستیمپس میگوید. که لذت و الم بدن دقیق ترین و تا يك درجه مهم تر بر لذت هار و الم هار است. او عقیده دارد که بعضی لذت های حاصل فکری هم وجود دارد مثل اینکه شخصی وطن خودرا مسعود ببیند او حیر را در کف می شناسد و اگر در کمیت هم بشناسد در کم متصل است به متصل، و ارا برین رو این قانون خودرا به تا کید و مبالغه نائیدمی کنند: «لذت را در آن موجوده تعقیب کن و خودرا به آبنده مشکوک رحمت مده» او کیفیت حکمت را باین شکل توصیح می کند «هر وقت اگر حالات و سوانح لذتی تقدیم می کنند

وایرا نیز گفته می‌توانیم که روایت امرورهم آن خدمت را کرده نمی‌تواند، ولی بدیهی است
 قریبی که افکار آن آنقدر تاریک شود که به روایت احتمال حس کند .
 روایوں قریباً ارحمہ طیفاب اولس وحدت الوجودی محسوس میشود ولی وحدت
 الوجودی ایشان شکل دیگری داشت و قریباً وحدت الوجودی طبیعی و مادی محسوس میگشت.
 ایشان قریباً میگفتند که « همه اوست » ولی حقیقت وحدت الوجودی این است که
 « او همه است » .

روایت عقیده ایست که به فصیلت و حیرت بیش از همه مکاتب، امام و یقین دارد
 و هم بیش از باقی مکاتب احلاق، در عمل و ریاضت و مجاهدت نفسی می‌پردازد رهد و تقوی
 و تقشف و پرهیز بدرجه آخرین یکی از صفات عالی این مکتب است، که طبیعی است این صفات
 گرامی، صاحب خود را محترم میسازد، و حتمی است که حس ایثار و فدویت بوجد می‌آورد
 ولی نایب مرایائی که درین مکتب موجود بود تناقضات بی‌شماری هم در آن یافت میشود که
 نایب تناقضات و رلانی که داشت نار بهیچ وجه هیچ مناسبتی به مکتب قرآنی و انبیا و
 سوره‌ست های قدیم و جدید ندارد، و نار اگر بعد از مکتب فلاطون و ارسطو مکتبی باشد
 که بمعنی کلمه، مکتب اخلاقی و عملی محسوب شود، همانا همین مکتب است، که حتی
 بعضی مرایائی دارد که در مکتب فلاطون و ارسطو بوجد نیست و هم شخصائی را که
 این مکتب بوجد آورده است مانند اپیکتیتس، و مارک اوریل، و رینو، و کانت، و دیگران،
 اشخاص محترم می‌میشدند که قابل ستایش اند.

(۱۰) قبر و ایدون رئیس ایشان ارستیس شاگرد سقراط است که بعد از مرگ

معلم خود مسافر شده و احیراً در سیسیلی (صقلیه) بدربار دو بیسموس اول و بعد از آن
 به دو بیسموس ثانی پسرش حیلی مقرب شد، فلاطون هم اینجانبان ملاقی شد ولی فلاطون
 نتوانست مانند ارستیس طبع شاه را بدست آورد و از آن سبب آنجا را به نهرت نزدیک
 داد، ولی طبیعی است که ارستیس به فلسفه لذت جوینان خود به سبب الوان دربار شاهی
 حیلی توافق داشت و آن دربار خوش میزیست .

(۱۱) ابن‌قور : نایمکه بعلم طبیعی الهامی داشت و قریباً تکریمه قراطیس بود

نار هم بآن علم استقلالی قائل نمی‌شد و میگفت که علم طمعی برای خود قیمت دانی ندارد و در حقیقت مطابق حقیقت وجود شناخته نمی‌شود و با اینکه در فصایا و راهین خود مستقل است نار هم به علم اخلاق مربوط است . علم طبیعی مجموعه تفسیرات ممکنه است و ممکن است تفسیرات دیگری هم بآن داده شود ، و لکن عرصی که اران در نظر است « نجات دادن بشر است از ترس طواهر جو به و خوف مرگ » ابی‌قور سعادت را عمارت ارادت جسمانی میداند چرا که بدون ماده بچیر دیگری قائل نبود . و در حقیقت ابی‌قور معتقد این است که عایه حیات لذت است ، با این هم پیروی از سقیس را نمی‌کنند ، بلکه بطریقه لذت را طوری ترمیم می‌کنند و منطقی بآن نکار می‌اندازد ، که آن لذت را بک نوعی از سعادت روحیه می‌سازد و نمی‌گذارد که فضاثل معروفه از بین برود ، و ردائیل حای آن‌ها را بگرد و وارین است که عقیده ابی‌قور در مسندهاب فلسفی موقع سرائی دارد . ابی‌قور میگوید نحر نه شهادت می‌دهد که مالذت را جستجو می‌کنیم و حیوانات آرا بدافع طبیعی خود بدون تفکیر و بعلم می‌جویند . پس در حقیقت طمعت است که بچیرهای ملائم حال خود حکم می‌کنند ، به عقل ریرا که عقل در حقیقت از تصور چیری که ارماعصر حسی مجرد باشد عاجز است ، ریرا که همه افکار ما به احساسات رجوع می‌کند و لاجرم بالنتیجه حای لذت‌ها و آلام می‌گراند ، و اگر ما حس را از اسان دور کنیم آیا نا چیری باقی می‌ماند؟ (ابی‌قور عقیده دارد که فکر از تکرار احساسات بوجود می‌آید) وقتی که ثابت شد که لذت عایه است ، پس وسیله که بدریغه آن لذت جستجو میشود طبعاً باید فصلبت باشد ، و نامد عقل و علم و حکمت در تهیه وسائل آن عایه مطلوب نکار انداخته شود ، و این است حیات لذید و مسعود . پس نماید که گفته شود ، لذت خوب است ، ناند ، شریف است یا حسیس . ریرا که هر لذت حیر است و هر وسیله که برای آن اتحاد شود بچیر است ، بشر طیکه لذت ، لذت باشد و وسیله هم وسیله باشد که اسانرا به لذت برساند ، و معنی این شرط این است که لذت برای خود عواقبی دارد که همه عواقب آن چیر گفته نمیشود ، مثلاً حرص و عیاشی موجب مرصمی شود ، پس لازم است که لذت را بآلم تعدیل کرده ، لذتی را که موجب الم است ترک دهیم

باید به طمانینت و عزم و حرم و صفا مقابله شود، نه به حدسه و نمرت و وهم پرستی، تا مبرده نمرت هائی را که اساساً نباید از آن‌ها آزاد باشد مربوط به اخلاق رسومی و عادی دانسته و علاوه بر آن چسب هائی را بر ممبر می‌داند که تجاوز بر آن محاررات نازمی آرد. اگر چه نامبرده باسقراط هم عقیده است که اطاعت محاررات معقول است

گو یا مکتب لذت Hedonism که شاید از طرف دیمقراطیس آن اشاره شده بود باز اول توسط ارسطیس بمیان آمد.

بعد از ارسطیس دخترش رئسسه مدرسه شده و بعد از آن بواسطه دختری او که بنام جدخود به ارسطیس موسوم بود بمسند نشست، میگویند این عقیده شدت لذت ازین ارسطیس بواسطه است، چه ارسطیس اول شاگرد سقراط بوده و هر چه نباشد طمعاً به پیروی سقراط اینقدرها به لذت عقیده نداشته و هم ارسطو در بحث لذت خود از آن نامی نمی‌برد، بهر حال این مردم در لذت حیلی هاعلم نمودند تا حدی که طریقه الحاد را پیش گرفتند. آخرین نماینده این مدرسه هگسیاس ناپس عقیده آمده که لذت حیر یگانه است که بصورت قوی و حالص بدست نمی‌آید و اگر بدست هم نیاید بسیار نادر است و مجموع آلام حیات نارها از لذت آن رانده تر است. سعادت آرزوی محال است، و طلب لذت کار بیهوده است چرا که لذت دائماً موجب الم است. و حکمت این است که از الم بگریزیم و این هم ممکن نیست الا بکشتن شهوت و جلوگیری از لذت، و لیکن وقتی که طبیعت را ناین طور ترهد مقهور کنیم طبیعی است که حمود می‌کند و بهائنده می‌گردد و مساوی مرگ می‌شود پس مریص بستری و درماننده حیات بدون مرگ درمانی ندارد. هگسیاس را ازین سبب (اندار دهنده مرگ) میگفتند و مردم زیادی آن گوش میدادند و بعضی هم قانع شده خود کشتی می‌کردند. و ازین سبب بود که شاه بطلمیوس از ترس ایسکه مرض انتحار عام شود هگسیاس را تبعید نمود و در واره مدرسه را قتل زد.

و اینک بعد از آنکه مختصری از مکتب قیروانی می‌خواهیم شمه از مکتب ابی‌قور که در حقیقت تنه و تکلمه مکتب قیروانی است ببردگری کنیم.

ایفور میگوید این احساسات و احتیاجات از احتلال توارین جسم نشئت می کنند. وقتی که جسم توارین خود را واپس حاصل نمود، الم رائل میگردد و جسم ساکن و مطمئن میشود این طمانت ادب است، اما وقتی که جسم به احتلال عودت نمود نارلدت انجام و اله آغار می یابد. پس این احساسات و این برعاب وسطی است بین دوسکون و حرکتی است که توسط آن موجود زنده میجوهد که الم را از من خود دفع کند و توارین رسکون خود را بار دست آورد. سکون حالت حالی ارلدت نیست و هم مثل خواب و یا مرگ محسوب نمی شود، چرا که خواب و مرگ سعادت گفته نمی شود، سکون در حقیقت عین لذت است که از توارین جسم بهره ور است، زیرا همین که الم رحمت برسد لذت آنجا حیمه می رند، و اگر وقتی بیاید که هیچ المی نباشد آنوقت لذت بررگ حکم فرما است پس غایه ها این است که توارین کامل و طمانیت نام طبیعت ما از همه احتلالها و اضطرابها در امان باشد لاکن جسم همیشه عرصه درد و الم است و ازین جهت حصول غایه ما محال معلوم می شود، ولی ما درین باره راهی داریم که بمقابل الم جسمی، لذت عقلی را ایجاد کنیم که آنرا بهره انداره شدید باشد برم بسارد و طمانیتی ایجاد کند چرا که نفس به لذت حاضر خوش می شود و همچنین بیاد لذت گذشته و نامید لذت آبنده بر مسرور می گردد، پس ممکن است در جسمی که نفس متالم است لذتی را آن عرضه کنیم، که ما الم آن مقاومت کند. یعنی بیاد گذشته متسلی و یا با امید آبنده مسرور شود، و اگر اینطور میکنیم گویا لذت را از طرف خارجی مستقل می ساریم و این چیزی است که در داخل نفس انسان برای نفس ممکن الحصول است، و از طرف دیگر باید سعادت ما متوقف بر نفس شود و باید که کوشش ما درین باشد که برای نفس در خود نفس طمانیت و سکون راه پیدا ساریم، بطوریکه میگوئیم که توارین را در خود جسم تا همین کنیم. اولین اضطراب جسم اریں است که به طبیعت جاهل است و اریں جهل او نتایج حرافاتی خوفناکی تولید می شود. حکیم میداند که همه چیزها بربك نظام ثابت روان است، ولذا او را رطو ا هر جو به و مطا هر طبیعت نمی نرسد. ارم رگ هر اسی ندارد در برابر ترس مرگ ارا عملیات مجبلیه است، انسان خیال می کند که همیشه اینطوری که هست- هست، و همیشه با حس خود است، و اریں سبب ارتاریکی قهر

و آنرا وسیلهٔ مد و ناکام سعادت بشماریم. الم بیر همچنین عواقبی دارد که همهٔ آنها سر محسوب نمی گردد. پس باید الم را نه لذت تعدیل کسب و المی را که هورت لذت برر گتمری میشود قبول نمائیم. و باین صورت مذهب لذت به مذهب منعمت تحول می کند، ارستیپس هر لذت را بهیچر حواله می کرد و می ترسید که آرزو ماندهٔ آید به ارما سلب نکند، و هم سنجش عواقب را برای انسان سد و بندگی تصور می کرد، ولی آبا قصد خلاصی از مستقبل معنی عبودیت حاضر را نمیدهد، سعی برای يك عایه معلوم و در تمام عمر هورت حریت و سنج تری است ار آ رادی پیروی هوا و هوس، بهر طوری که اتفاق افتد.

آنان لذات متنوع اند؟ ارستیپس میگفت که همه لذات برابر است و البته اگر بظاهر دیده شود همه لذات داتاً لذت است و اما از نقطه نظر علاقه که آنها بطمعت دارند و عواقبی که به تمام حیات میگرددند طمعاً متفاوت اند و ممکن است آنها را سه طائفه تقسیم کنیم اول آنهائی که از ایحانات طبیعی و ضروری صادر می شود و آلام طبیعی را تسکین میدهند مثل لذت طعام و شراب حیث گرسنه گی و تشنه گی. ثانی لذاتی است که از برعات طبیعی، ولیکن غیر ضروری صادر می گردد، و این قسم است که لذت را متنوع ساخته و الم طبیعی را تسکین نمیدهد مثل عداهای مسرفانه و باقی سامان عیش و نوش. ثالث لذاتی است که لذت برعات غیر طبیعی و غیر ضروری نشئت نموده و لاکن در نفس انسان حای گریز گشته است، مثل لذت مال و تشریفات اجتماعی درین جا حکیم به طائفه اول لذات گوش داده نداء آنها را قبول می کند زیرا که اینها بسیط ترین و لارم ترین ایحانات اند که بذات خود فائز اند و باقی ایحانات و لذات بر آنها استوار است و هم را صی ساختن آنها همه کس آسان و میسر است، ولی حکیم برعات طائفه سوم را تماماً رد می کند و لذات آنها را بیکتلم بدرود می گوید، و در برعات طائفه دوم حکیم تأمل می کند و این حا حکمت عملی را استحدام می نماید، که اگر حکمت آنها را قابل قبول دید، به سختی و به تکلف قبول می کند، تا اینکه بواسطه حسن قبول حای نشین برعات ضروری نشود و اساساً براننده خود نساورد. و اگر قابل قبول ندید رد می کند.

دیگر مامحس از بن جهت قانون را احترام می‌کنیم که از حساسیت نجات بایم ' و اگر نتوانیم که در حروح ارقانون ممعتی حاصل کنیم و نه اراان ادیتی برسد ' هیچ مصانقه در محالمت آن نیست ' و ما از احتیاج صمیر بیر در امان حواهم بود ' و باید ممعت را از راهی حاصل کنیم که مقاوله باشد ' چرا که کسی که اراده مقاوله و با استطاعت آرا ندارد ' حواه فرد باشد با جماع ' حقی هم ندارد ' و آنجا نه عدل است و نه ظلم ' و لاکن انتقام دیگران ما را ما مون ساخته نمیتواند ' پس حکیم نباید عدل را رعایت کند ' تا اینکه سلامت را برای نفس آرا انتقام و با نرس انتقام تامین نماید ' و نه طما بیت که «حیر برر گ» اوس برسد گی کند ' ما م این چیزها مواد استمدلال و منطق مکتب حسی است که سو فسطائی های قبل ابقور با ن معتقد بودند. و بعد اراان حسیون حدید هم با ن طرف رفته اند ' و لاکن ابقور حیلۀ برر گی بخرج داده که بن مادی خود و بن طبیعت انسانی تطبیقانی نکار انداخته ' و این کار را ب مهارت ایفا نموده است اگر چه ' چنانچه قملاً گهتیم ' همه این ها طاهری است . اما مکتب ابقور رفته رفته از بن هم نمر ل نموده و عیناً شکل مکتب قیر وانی را گرفته است ' با آن اندازه که اکثر مردم نام ابقور را عنوان مکتب لد و پیر وی هوا و هوس قرار داده اند اگر چه نه شخص او ظلم نموده اند زیرا ابقور ' در بن شیوه ' مصف ترین و معقول ترین یونانی های طرفدار لدت و معتدل ترین پیر و ان مکتب لدت است .

ابقوری هانقرن هاوحتی تا بعد المیلاد دوام نموده ' و اراکان آن در لدت سهل

رند گی می کردند .

(۱۲) مکتب ابقور: در بن عایات ابتدائی طبیعت که حکمت در آنجا رجحانی داشت ' رواقیون نجات را از تالعات جسمانی هم شامل کرده بودند ' و لاکن ایشان حتی در ان دهلسر حکمت بر حائنی را برای لدت قائل شده بودند ' رواقیون عقیده داشتند که لدت برای حدبات بی الایش طبیعی موضوعی را تقدیم کرده نمیتواند ' بلکه اگر شود بچیت عاقبت و نتیجه آن است ' با بن سبب رواقیون میکوشیدند که با ابقوری ها نایسکه در نظر اول قوی تر بودند (چرا که موجودات حییه طبعاً لدت حوی اند) مقاولمت

و تعین جسم می نرسد ، اما حکیم (شاید تنها خود ابقیور) میداند که هر گاه فناء تمام است ، او میداند حائی که ما وجود داریم هر گاه موجود نیست ، و وقتی که هر گاه موجود می شود ، آن وقت 'بیستیم' و این روانیاد حوی باشد. حکیم میداند که کسی بجاویدان نمی باید ، پس نباید بآن فکر کند و بآن متاسف و متحسر گردد چیری که در سعادت مهم است این است که لذت قوی باشد نه آنکه مدت آن طویل گردد ، زیرا که مدت در لذت ترئیدی نمی کند ابقیور حیلی ماهر بود که ار لذت بصورت طبیعی به منعت نقل کند ، و ار لذت حواس بوسط داده و همچنین بدون اینکه بین حس و نفس يك فرق جوهری نگذارد. و بدون اینکه معنی لذت را تغییر ندهد. به لذت نفس تحول نماید. اما اگر بار از منعت نظر ف حیرت يك شیر غلط می رود آن وقت حکمت آن تمام می شود ، و نفس هم قیمت خاص و حیات حاویدی می یابد ، و اگر ایستور باشد اخلاق باید لعوشود ، و آنگاه بهتر این است که به عمل ارستیپس تاقتو ایم بطلب کام بکشیم و وقتی که هر بص و پیر شدیم و دست ما کوتاه شد به قوی هگسیاس خود کشی کنیم .

ما گفتیم که ابقیور فصائل معروف را حفظ می کند ، و حقیقت این است که آنها را فقط در ظاهر و تا اندازه که با منعت همراهی می کنند ، و صمان دار طمایت می گردد ، حفظ می نماید ، عفت در نظر او منحصر است بر لذات طبیعی ضروری ، و از آن ها به معنای فاع می شود که ترس اضطراب و الم در آن باشد شجاعت این است که انسان در راه لذت ، آلام را تحمل کند ، و حائی که گریزی نیست تسلیم شود ، صداقت و دوستی برای حکیم لذت و نافع است ، که آنرا بصورت يك وسیله برای سعادت ، استعمال کنند ، اما از محبت باید پرهیز کنند که موجب اضطراب نفس است ، و همچنین حکیم نباید نگاه کند که مراوحت او را از مشاغل بسیاری ماع شود ، و به همین سبب باید حکم مناسب حکومت را قبول نکند و دست خود را از شئون اجتماعی و کارهای عامه بشوید. موضوع عدل این است که یکی دیگری را ضرر نرساند ، برای اینکه عکس العملی ایجاد نکند ، عدل نزد ابقیور مقابله ایست که بر اساس منعت گذاشته شده ، که اگر مقابله از این برود ، و با به منعت معارضه کند ، این عدل بیار این رفته سقوط می کند ، و به عبارتی

کنند و ناس صورت، نبود در Theodorus «حیر» را بمعنی (خوشی که بر حرکت متکی باشد) تعریف کرده، و آنرا ارادت محص حداساخته است، در حالی که هگسیاس Hegesias دعوی می کند که (لدت) ذاتاً وجودی ندارد، و از من رو و طیه حکمت است که توسط تهیه بعضی وسائل، زندگی را مشابه بی علاقه سازد، و باین وسائل درد های حیات را کم نماید، و این است چیزی که اگر آنرا لدت نام بگذاریم، مگر این نظام بواسطه اینچنین تبدیلاتی که در آن ایجاد شد، طر فداران خود را که مردم معمولی لدت پسند بودند، ار دست داد. در آن وقت توقع میرفت که اگر یک مکتب لدت فلسفی بربك شالوده وسیع و متین طرح شود، ممکن است در تصور «حیر» که منظور حکماء است آن رو های مردم عادی را هم جلب کند، که اینچنین يك نظریه با بعضی شد های کوچکی از طرف ایقور موجود آمد. نظام اخلاقی ایقور، باقائص ریاضی که داشت، باهم قوت معنائی را در مقاومت امتحانات روز کارار خود نشان داده و پیر وان ریاضی را سلاّ بعد اسل ناعرضه شش قرن طرف خود جلب نمود.

ایقور در اصول اساسی فلسفه خود ابتکاری ندارد، ارسطیس «و همچنین فلاطون در اثر های خود (پروتاگوراس) و (اودوکسس) Eudoxus» قبلاً تدکر داده بود که لدت تماماً حیر نهائی است و الم تماماً شراست و اینکه هیچ لدت نباید در شود الا بواسطه اینکه نتایج درد ناکی داشته باشد، و همچنین نباید هیچ المی اثجاب شود مگر اینکه در بعضی لدت بر گتری گردد، ایقور شدت و رمحتی قوانین و عادات را عموماً مربوط و متوقف به محارات های قانونی و اجتماعی آنها میداند که بر تقدیر تحلیف از قوانین و ارمحتمع حتمی الوقوع می گردد، و بالاآ حره در طر او همه سلوک های فاصلا به و فعالیت های عاقلانه اگر به خیاب شخص خدمت سعادت و رفاه نکند تماماً حالی و سهوده و بیمعنی است. ایقور صریحاً میگوید که مراد ارلدت همان لدتی است که مرد عادی آنرا می جوید، و اگر تسکین شهوت و احساسات در نظر نباشد، تصور لدت دیگر معنی ندارد. اشکال ایقور تنها درین نظریه اوست که بلند ترین نقطه لدت در آن حا است که الم و پرشانی دور شود، و بعد از آن که الم دور شد لدت میتواند کسب تنوع کند، به کسب اردیاد، و از سبب آن تسکین نهائی که جسم فائل آن باشد، در رابع کوچکی ممکن الحصول است، و همچنین ثروت طبیعی هم زیاده از آن است که هر مرد حاصل کرده میتواند ایقور

گفتند ها می بینیم که کرسیسپس Chrysippus يك مشا حرة قاطعی را بر خلاف ارسطو که میگوید . تا مل سلیم نك نوعی است ار هسرتی که لذت گفته میشود ، گرفته و میگوید حتی حوشی و مسرتی که بعد ار عمل فصیلت پیداهمی شود بیرنهما يك عرص لارم سعادت و رفاه است . نه حراصلی و جوهری (یعنی فصل) آن و فقط در اثر تعدیلات آحرین رواقیون است که نشاط و راحت خاطر بحیث عرص بهائی و حقیقی گرفته شده که عمل فصیلت در راه آن فقط بحیث دربعه شماخته شده است درعین حال گمان عالپ میرود که مسرت های متن فصیلت و نشاط هائی را که فیلسوف در بین تعدیب های شدید حفظ می نمود ، سبب مهمی بود که رواقیون انظار عامه را بطرف خود جلب می کردند ، ناین صورت ممکن است گفته نتوانیم که مکتب روافی و هم مکتب ایهوریک نوع مسرتی را بطور حریانه به بشر تقدیم مینمودند که ممرات فلسفی هر يك ارس دو نظام را میتوان درین عقیده مشاهده کرد که نابداسان به بدیلات و تصادفات حیات مضطرب بشود ، دعوی رواقیون درین باره علویت بیشتری دارد ، زیرا که رفاه مرد دانشمند شان به نهما ار اشاء حار حی و حالات جسمی مستقل بود ، بلکه ارهما هم استقلال داشت ، و ممکن بود نك عمل حکمت صورت بگیرد ، و بایست دوام و استمرار کسب ارباد کند ، ماحملی تعجب می کنیم که دانشمند ایقوری هم ار حکیم روافی در اینکه نابد در شدت شکمحه و تعدیب خوشنود ناشد پای کمی نداد ، و همچنین سعادت مرد ایقوری بیرد دوام خود مراحتی نداد ، زیرا که حدود طبیعی حیات را بحومی میداند ، الحاصل ایقور Epicurus نسبت به ریسو Zeno کمتر کوشش می کند که نقائص را ار شمون حیات انسانی رفع سارد ، این خصوصاتی است که موجب اختلاف ما بین مکتب ایهوروسن (مکتب لذت Hedonism) ساد ه ارستیپس Aristippus مکتب (قیروانی) شده است ، این مکتب ساد ه لذت يك حواب سهار واضح و سیطی برای سائلی که اگر ار « حیر اعلائی » انسانی پرسد ، میدهد ، و آن حواب سیطی کلمه « لذت » است ، و لاکن اگر این نظام بروی کار آید به نهما وحدان احلاقی عمومی را حریجه دار می کند بلکه صریحاً ناکام است ، فلسفه در نظر یونان باید هن Art و یا علمی Science باشد که ار حیات يك انسان بحث کند ، اما مکتب لذت چنان معلوم می شود که يك شعل و يك هن نامکمل ندادید است و ار آن سبب مفرین متاخرین مکتب قیروانی Cyrenaic خود را مجبور یافتند که نظریات اسلسی خود را تبدیل

و يك نظر به شناسيم به يك مكتب. از طرف ديگر تمدلانی که در مكتب رواقی واقع شده است نير قابل تدكر است، و نظور آن هم بیشتر از بس سمب بعمل آمده که این مكتب در دو محیط 'یونان و روم ریست کرده است! اکثر معلومات و نوشته‌های که در باره این مكتب ماسنده است از مكتب موحر رواقیون روم است اگرچه که این نظور بعضاً انکشافات طبیعی داخلی این مكتب است ولی اکثر آن عکس العملی است از طرف رومی هائی که آنرا گرفتند و مثال مردانه‌ی رومی هاهم نا استقامت طبع رواقیون بسکجا شده است. رواقیون متقدمین طبعاً ناین مصروف بودند که حلق دوات داخلی و خارجی حکمت و فصیلت را تجدید و تعین کنند و مراب و مسافه بین حکیم منالی و فیلسوف عملی، گرچه در افکار موجود بود اعماص نمابند. مگر وقتی که سوال اینست که 'حیراسان چیست؟' ناین جمله که 'حکمت کامل است' جواب داده شد 'طبعاً سوال عملی دیگری **که** 'چطور اسان می‌تواند از حلق و رعوت گیتی گر بیان خود را خلاص کرده و براط المستقیم حکمت گرانده' میان آمد، که جواب شافی آن این بود که باید معامله با حلاق بر سو دای سائیس که نصب العین امکان نوبانی بود، رجحان داشته باشند، و از ریس بود که رفیع حجاب ریس نظریه ریس حقیقت، و باین وسکر و عقده 'به عنصر دیمی رواقیون قوه حدیدی بخشید، و شعور به بار سائی خود مستشعر شده جانب فکر حدائی میل نمود، و آن نظری را که حکیم نسبت مواقع خارج داشت و خود را مستقل می‌شناخت، کسبون بعوس آن يك صبعه نورد راهدانه رانه کبرتاء بی پروائی و بی علاقه کی سابق خود داد و کسبون رواقیت طوریکه دائره المعارف بریطانیا میگوید بر حیات اسان از بس نقطه نظر نگاه میکنند که میدان مشق روحی است که جسم را بظرف نهرات مشتی و بحث عنصر بیگانه نفس مانندی برای بدو حس خود می‌بند، و کسبون جسم بآن سرله رسیده که در نظر اپیکتیتس Epictetus 'حیثه ایست که آنرا روح حفاظت می‌کند، و حیات بعقیده هارک اوردل Marcus Aurelius يك 'وقعه ایست در زمین خارجی' خلاصه که مثالیت اخلاقی رینو بنا کرد که از مثالیت مانع الطبعه فلاطون عاریت. بخواهد

سلسلهٔ تعلیمات خود را این هم بشتر دوام داده میگوید. که حصول سعادت تماماً بر بصیرت و سنجش صحیح متکی است، (طالع نائز بسیار کمی دارد) لذت و الم معوی بسیار مهمتر است. لذت و الم حسی، زیرا که سابق الذکر مجموعهٔ حسیات حافظه و هم است، و همچنین شرط بررگ سعادت فکری این است که دعای راز خرافات خالی بسازیم، و این تنها به فرا گرفتن عام و وسیع کائنات طبیعی معروض است، که ایقور درین باره بکساحهٔ وسیع را برای تمرینات دهیت‌های فلسفی معرفی می‌کند. بار ایقور به آن مصیبتی که خطا کاران پنهان همیشه از ترس آشکارا شدن اسرار دچارند، تا کید نموده و بیک نشاط سرشاری کوشیده است که قیمت دوستی بی‌آلایش را بلندبرد، تا شاید از صدمهٔ که باناست «لذت» از طرف احساسات عامه رسیدنی است، جلوگیری کند. اگر چه درین باره بسیار کاماب شده است، دربارهٔ دوستی ایقور مردی است که مدارائی همدردی‌های پرحراری معروف است. عصویت‌های پراطف جامعهٔ فلسفی او که در باعجه ایقور گرد آمده بود، بدین نحیت بک یادگار قشنگی ازین مکتب باقی مانده است، و حقیقتاً مثالی را که رواقیون و ایقوری‌ها سیاناً در حین برادری حکیمانانه پرورده اند، در روح اعتراف ایشان بحوبی معلوم میشود که ایشان از تزارع‌های سیاسی و حربی خود را سرور کشیده بک روندگی ساده و بیک فراعیت آرام و دور از دیبای تراحم را شعار خود ساخته بودند، و همین پهلووی عملی مکتب ایقور بود که این قوت و متاب را بمکتب مدکور داده بود به حنمهٔ علمی آن که نسبتاً این ارزش را بداشت

(۱۳) مکابب متاخرین: این دو مکتب رواقی و ایقوری که در کشد از حملهٔ مکاتب

مهمی بودند که دیبای قدیم را از حنمهٔ اخلاقی خود ازیند و پندایش خود تا آخر قرن دوم میلادی که دران وقت رواقیت تماماً ازین میرود بطرف خود حدب نموده بودند، مگر دوش بدوش این دو مکتب، مکتب‌های فلاطون و ارسطو پیوسته برسیر خود افتان و حیران درام می‌نمود، و فلسفهٔ که بحیث عنصر تهیدیبی (یونان و روم) شناخته شده بود عبارت ازین چهار شعبه بود. تاریخ داخلهٔ این چهار مکتب بسیار مختلف است. در اخلاق ارسطو هیچ تعمیری که قابل تذکر باشد بر روی کار بپایانده، مکتب ایقور را بهتر است که بک شعبه

بومی خود موقع احترام اهالی شده، که آنرا کماهن بررگت مقرر نمودند، و بعد از مرگت محسسه آرا ساختند. اگر چه این مدرسه شعبه ها پیدا نموده و از کهسیلاس Arcesilas (۳۱۶-۲۴۱) مدتها احتمال را در کادمی رواج داد. و اناسیدیم Enesidemé در حدود میلاد، شك حدلی را بصورت يك ریفارم لادریت، و خود آورد، و سپس سکستوس Sextus بین قرن دوم و سوم میلادی (شك تحریمی) را وضع نمود.

پیرون رئیس و مؤسس لادریت است که کتانی نالیف نگرده و شاگردان او روایات او را بنا رسانده اند. پیرون اساس لادریت خود را بر احلاق گذاشته بود و غالباً در دیگر علوم نظریات عمیقی نداشت. او میگفت: هر قصیه، احتمال هر دو جنبه ایجاب و سلب را دارد، و قوه هر دو طرف برابر است. پس حکمت در آن است که به پهلوهایی ایجاب و سلب هیچ حکمی نگرانیم، و از بحث بر گران باشیم و برد طواهر اشیاء توقف کنیم، زیرا که شك طمعاً کمتر طواهر متوجه می شود. چرا که طواهر در نفس انسان بذات خود روشن میشود. شك اگر توحهی دارد به عین اشیاء است، لادری هم معرفی اند که فلاس چیر نایشان سفید معلوم می شود و شهد بدوق ایشان شیرین می نماید و آتش طاهر آ می سوزاند، اما حکم نمیکنند که آن چیر داتاً سفید است و شهد حقیقتاً شیرین و آتش در طمع خود سوزانده است. و ازین سبب داتاً حیر و شری نیست، و بلکه این چیرها در حقیقت عرف و اصطلاح است که مردم بآن طرف میروند، و اوشان میگویند که يك چیر میتواند گاهی حیر و گاهی شر شود، و همچنین هر چیر میتواند که علی السویه از حیر و شرعاری باشد، پس کسانی که وهماً سعادت و شقاوت خود را مرهون دات اشیاء میکنند، و بآن هانکیه می نمایند، و آن را پایدار تصور می کنند، خطاء فاحشی را ارتکاب کرده اند و اگر قابع می شوند که اشیاء رابل و احوال هم در گردش است، المته حکم و تصدیق شان باین اشیاء برابر نیست و میرود و میول ایشان، و حتی حرع و فرع لیر قطع می شود و همه حالات و ظروف آرامی و نیک بختی نصیب شان می گردد. پیرون نظریه شك خود را در احلاق طرح میکرد، به در منطق، و اشیاء را نسبت به سعادت انسان قیمت میداد، نه نسبت به ذات معرفت آنها.

(۱۴) شکی ها - لادری ها : شك چیروی در فلسفه یونان نبوده قبلاً هم پارمینید

Parmenide درباره معرفت حسی اظهارشبهه میکرد . و همچنین اتباع هراکلیتس معرفت عقلی را مورد اشتباه قرار میدادند . سوفسطائی' هم از اختلاف مذاهب و تباین اخلاق و عادات' دلیل های قوی برای خود میتراشیدند ، که در مقابل مسائل یقینی شك و اشتباه تولید کنند

ولی باید اشتباه شود که این لادری ها مردم جدیدی می باشند که غیر ارسوفسطائی ها هستند ، بعد از فتح سکندر در ممالک شرق و اطلاع یونانی ها بر اخلاق و عادات و فلسفه شرقی ها ، و بعد از مرگ سکندر و انحطاط سیاسی شان ، همت ها سقوط نموده و دانشمندان براحت میل کرده و مقابل مدارس قدیمه ، مدرسه های راحت طلب و سعادتجوی جدید احداث شد که از آن جمله مدرسه لادری ها بود لادری درین دوره مانند سوفسطائی شخص منفی و عمار و پرده در و کج بحثی نبود ، بلکه مردی بود که در کار خود معلوم و در حیاتی که در آن افکار مختلط و اخلاق تا درجه وافی فاسد شده بود . ایمان خود را در باره حق و حیرت با حقه ، و بگوشه فرورفته ، نمیتوانست بمقابل حقائق (آری) زیبا (نه) بگوید ، و چیری که میگفت « نمیدانم » بود .

لادری' بمثل سوفسطائی' خود پرست و خود نما و پول خور نبود ، و بلکه بالعکس حیات آن راهدانه و معزل از منافع دنیا بوده ، بیشتر بحیات رواقی شهادت داشت ، نسبت بحیات ابیقروری ها ، او در پیروی عادات و عقائد قومی و وسیله راحت و اطمینان خود را می جست سوفسطائی ها بگذشته نگاه می کردند و از خود حجت ها و دلائلی که بر اساس منطق و با نظم علمی نبود می تراشیدند ، و به فصاحت و بلاغت ، آن ها را در مردم می قبولاندند . لادری ها به سانقیت علم یونانی معترف برده و هیچمدانی خود را بر اصول علم و منطق بنا نهاده ، شك و لادریت را بمعراج آن رسانیده ، و آبراین مذاهب مدعی قرار دادند . رئیس این مردم پیر و نⁿ Pyrrho (۳۶۵ - ۲۷۵) است که میگویند در حملات سکندربه شرق و هند رفته و نقش آنها را دیده و بعد از مراجعت

ستواند خود را با معالمت اصلی و خود غیر محسوس خود ارجاع نماید، که در آن وقت هیچ حیر خارجی و هیچ چیز جسمی نمیتواند سعادت را کم و کاست کند. فصلت شهری «جمهوریت» فلاطون در نظر فلوطین درجه ادنای فصلت است، که نمنا مصر و ف تنظیم حدنات حیوانی شده است و آن هم در اثر اینکه روح به بدن از باطنی دارد و تبعاً آن حدنات علاقه عارضی داشته می باشد.

حکمت سامی و با فلسفی. یعنی عمت، شجاعت، عدل، درحقیقت و اساساً تطهیرانی است که روح برای خود جهت خلاصی ارسرانت صحبت بدن حاصل میکند و بالاحره بواسطه این وسائل، بلندترین شکل حومی را در نوب می نماید، و بدون این مقصد، از ناطد دیگری به بدن نداشته و تماماً نظری عقل و درها متوجه میشود این هم نباید بسته شود که فلوطین شخصاً پیرو بسیار حدی فلاطون است و عقیده ندارد که فمای مطابق آروهای طبیعی بدن، برای تصفیه روح لارمی است. بلکه مرید او فروریوس (Porphyry) است که رهنایت را باین پیمانته سمار وسیع در نظر گرفته است.

درس حایک نقطه عالی تری بیر هست که باید آنرا در قوس صعودی که فلاطونی برارماده بالامی رود ملاحظه نمود و همین نقطه است که فلوطین را از مثالیت فلاطونی جدا ساخته است، و این هم بحثی است که خوب دلچسب است چرا که نتیجه حومی است از امکانات احترام کارانه که از تعلیمات فلاطون گرفته شده است. یکی از مفروضات امامی فلاطون در مابعد الطبیعه این است، که (حقیقی) انداره که حقیقت دارد بهمان انداره قابل فکر و قابل علم است و هر چند که فکر در تجرد احرثیات محسوس و در تامل در وجود حقیقی تقدم حوید بهمان انداره فکر یقینی بر و روشن تر می شود. فلوطین اصرار دارد که چون عقل دارای یک نوع اختلاف و انیسیت است نمی شود که آنرا حقیقت ایلی کائنات شناسیه و حقیقت اولی کائنات (حدا) است

او تعالی باید بیک وحدت دانی باشد که این انیسیتها کاملاً متعالی و از این اختلافها تماماً بری است، و باین سبب بلندترین شکل حیاب اسامی که آن روح (مطلق) را تصور کرده میتواند باید آن حیاتی باشد که در آن همه افکار یقینی از همه قیود مبری شود

در پیروان روایتی در دست نداریم که نه منطبق و یا نه علوم طبیعی استعمال نموده باشد، و چیزی که معلوم است این است که بیشتر مصروف اخلاق بوده و از این رو معلوم نمیشود که نامحاله‌ها در حود داخل بحث استدلالی و حدل شده باشد و بانه .

(ب) دوره قرون وسطی : فلاطونیه، نظام فلوطوس Plotinus (۲۰۵-۲۷۰ م)

عمارت ارنک انکشاف حدانی است ارا ان عناصر فلاطونی که در افکار قرون وسطی و حتی دوره های جدید، اثر سحر انگیزی نموده است فلاطون «حیر» را روح حقیقی اشیاء دانسته و عقیده کرده بود که تنها بواسطه آن «حیر» است که اشیاء میتواند قابل تصور و فهم شود و این نظریه مربوط باین است که بعض در اشیاء این معنی را میدهد که اروجود حقیقی عاری است، و ازین سبب قابل آن نیست که بطور یقین در فکر و با علم بیاید، و ازین جهت مامی «نیم» که فلاطون برای دیبای بخامد و مادی محسوس کدام نام اصطلاحی بیافته و حتی آنرا مانع شرح حقائق دیبای «مثالی» مطلق دانسته است که ارسطو آن دیبا را نام هیولای صرف اصطلاح کرده است، و هم چنین وقتی که ما ار علم التکوین نه علم الاخلاق فلاطون می آئیم، ناین نقطه می رسم که با وجود اینکه حیات بر زمین آن است که از کار و بار انسانی و محیط مادی آن برآن باشد، بازم دیبای محسوس یک موضوع مثبت عرب اخلاقی شده نمیتواند، زیرا که آن بر چیزی است که حکیم آن علاقه حدی دارد، و حتی الوسع میکوشد که آنرا نادرجه که ممکن باشد هماهنگ و خوب و قشنگ بسازد ولی این دیبای محسوس در نظر فلاطونی نو آنطوریک حالت بست و محقری است که حیات دنائت خود را در آئینه آن می سد و می شناسد، و نسبت بان چیزی که در نظر فلاطون بود این دیبا در نظر پیروان فلوطین خیلی ها خاندتر و پردرد تر است، و بفر شان هیولای (شر) اول است که ارا ان (شر) دوم که بدن باشد اشتقاق شده، و از شر بدن شرارت روح سرایت کرده است، ناینصورت علم اخلاق فلوطین تا چائیکه میدانیم مثالیت اخلاقی روا فیون را از «طبع» قطع می کنند، حیر محسوس انسان در نظر فلوطین عیار رت از هستی بر بها نه روح است، که بدات خود و بیرون اثر بد صحبت بدن، نسا ما ار حطوا و نقصان عاری است، بشرطیکه

است که (حوا) باشد، زیرا که عقل باین حس ضرورت دارد. پس متاسفانه عقل نزدحس
 نهای تسلیم شدن را گذاشت و مرد لدت که (مار) باشد فروتنی کرد.
 فیلوی مد کور (۱) میکوشید که بس آراء یونان و توریت تطبیقات کند، مثلاً یکی از تطبیقات
 او این است که عنایت خدا و بد مستقماً به بنده نمی رسد و واسطه نیکار دارد و همچنین اسان خداوند
 بدون واسطه هار سیده نمیتواند که واسطه اول عبارت است از «لوعوس Logos» (۲) «کلمة الله» که
 نمونه عالم است و واسطه دیگر عبارت از حکمت خدا و خداوند است و بعد از آن مرد خداوند (آدمع) است
 و بار ملائکه و بالاخره قوت های متعدد دی میباشد که عمارت اند از ملائکه و حن و غیره
 که از امر خداوند را تمهید می کنند. و اسان بواسطه نظهر نفس که توسط رهد و عبادت
 حاصل میشود میتواند که از نیک واسطه بواسطه دیگر ارتقا جوید تا بواسطه برگ که

(۱) بعد از فیلو خود یوس، فلوطین برگگ ترین مسلح این مکتب بروی کار آمده و نا شاگرد خود
 ملکوس سوری (مشهور و ملقب به فر هوریوس تاپیری) اساس حدی این مدرسه را طرح نمودند.
 و اگرچه بعد از فیلو خود یوس درین مدرسه حروفی همان آمد که مبادا دین یهودیت و نصرانی که
 هنوز در پرده حجاب است بر افکار فلسفی این مکتب غلبه نکند و برای پیش آمدن به این اجمال
 اقدامات حدی از طرف مدرسه بعمل آمد، ولی بالاخره دین های مذکور به مدرسه غالب آمدند
 که درص حال این مدرسه هم نام ادیان تاثیر های جوهری خود و وار آنجا لاهوت کسب و خود
 کرد، که در حقیقت دوره پدران کلسا Patristic period بدون نتیجه این حرکت فیلو خود یوس
 دیگر حری نیست که امثال اگستینس Aurelius Augustinus ماورای این اصول کار مهم بیذتری
 نکرده اند.

(۲) لوعوس گاهی بمعنی آله است مثل اینکه هر روز توسط آله کار می کند و هم گاهی
 بمعنی دریمه معرفت آمده است که ما خداوند را ندیده آن می شنا سیم و نیز هم بمعنی دریمه
 و یا موجب شعاعت استعمال شده است و هم گاهی در توریت عبارت از ان ملائکه است که به نما
 ظاهر شده و امر خداوند را یا نشان رسانده اند و گاهی هم بمعنی قوه قانون عالم و هم گاهی
 بمعنی پدر خداوند نیز آمده است. طوریکه هراکلیس و زو افون عقیده داشتند و بر احیاناً
 همان مثال فلاطونی است که خداوند عالم را بر نموده آن آوریده است، که بعداً نصرانی ها
 آنرا به «ان» تعبیر نموده اند ولی «کلمة الله» که در قرآن مجید ذکر شده است بهترین
 کلمه علمی است برای لوعوس

قوت های مذکور هم گاهی حواله به مثل فلاطونی میشود و هم گاهی چنان مسما یند که روابط
 تو حید بس الاشیائی است. طوریکه روا موم می گفتند و گاهی هم عبارت از در حات صعود
 نفس است بحساب خداوند، و گاهی هم صعبات خداوند است.

و حق‌الیقین گردد و همهٔ وحدا بیاب نس در موجودی و محدودیتی که همه موجودیت‌های مادی را
 فانی میسازد، محو شود بر فوربوس روایت می‌کند که استاد او (فلوطین) در آن عرصهٔ شش
 سالی که با او بوده چهار دفعه این حالت بی‌خودی را دریافته است

فلاطونیه نو 'اصلاً متوطن اسکندریه مصر است که با علم یونان و معروض شده و ذاتاً
 معنوی است از مدنیت شرق و یونان، و عبارت دیگر هر کبی است از تصوف شرق و فلسفه یونان.
 و علاوه بر آن عملیات سمار صریح انکشافات طبیعی بهمان شدنی که در وحدان اخلاقی
 رواقیون نمایش شده بود، رول مهمی را درین مکتب برناری می‌کند، و این جهت است که
 نه‌حصات علم یونانی معراج خود را در سخودی شوق و بیانش حیرت می‌بند.

فلاطونی نو، در قرن دوم قبل از میلاد درین رواقی‌ها نمای کسب وجود نمود پس
 از یک قرن، یعنی قرن اول قبل از میلاد، فیثاغوری نو بر بحیث یک مکتب اخلاق کسب
 وجود نمود. این هر دو مکتب با هم، روح شده آراء شرقی را هم در خود گرفتند. در قرن اول
 و دوم بعد از میلاد توجه زیاد به کتب فلاطون و مخصوصاً تماوس عمل می‌آمد و شر وحی
 بران می‌نوشتند و محاذله درین مسئله بود که آیا فلاطون بسیار آندیم هیداند و باطوری
 است که یهود و نصاری آ را حادث می‌شناسند فلو خود یوس Phlogudaeus یهودی
 اسکندری درین وقت رئیس این مکتب است و هم اکثر اعضاء این مدرسه یهودی‌ها
 می‌باشند که از یونان آمده و تورات ایشان هم بران یونانی است که هیچ کدام از ایشان
 عبرانی را نمی‌دانستند.

این یهودی‌های اسکندریه، دعوی داشتند که فلسفهٔ تورات، بهتر و قدیم‌تر است ازین فلسفه
 یونانی، و این سبب می‌گوشیدند که تورات را طوری که (هومر) را یونان به‌ها شرح
 ره‌ری کرده بودند بررمرأ شرح نمایند. و این رو تورت را بصورت احمال عبارت ازین
 پیدا است که قصهٔ نس است به‌راه خداوند، که نفس با مدارهٔ قرب و بعد خود از جسم
 جداوند کسب قرب و بعد می‌کنند. ایشان فصل اول (سمرالتکون) تورت را اینطور
 تاویل می‌کردند که خداوند عقل حاصی را خلق نموده و بر مثال این عقل حاصی عقل دیگری
 بر خلق کرده که برین نزدیکتر است و آن آدم (ع) است، که برایش حس اعطای نموده

صحائف (جو ستمینان Just-man) نك زمانه ارحیات ا سانی یعنی قبل از ناسیس جمعیت های مدنی اشاره می کند؛ که (قانون طبیعت) در آن دوره نه نهائی حکمرازی می کرده و در آن دور (حکومت طبیعی) دارای آنطور وجود خارجی بوده که در آن افراد و عائله ها جدا جدا اما نه پهلوی همدیگر فقط در سایه قانون طبیعی ریست مسکردند؛ و تحاورات داب المیمی شانرا توسط آن قانون جلو گیری می نمودند؛ و ایشان طبعاً نظام عائله و متمومت و الدین و احلاص و امانت ران و رعایت بیمان هارا فروع و افرومی میدادند

گرویش این نظریه را بحیث اساس ندسب گرفت و آن صوابتی افروود که آنرا قوت و مقامات بیشتری دهد ناستواند برای حفظ حقوق و وظائف سن المللی مصدر مراحعاتی شود علی الخصوص که نامرده ناین معتقد بود که ملل مستقل در استعدادات مشترك خود وهم در روابط البینی خود همیشه در حسب (قانون طبیعت) رفتار می کنند؛ ولو که این عقیده بخودش منحصر بود.

اگرچه عقیده (مبنای اساسی) که بحیث ممسای قانونی حکومت قبلادر بعضی حایها و مخصوصاً حریمی و انگلستان بیشتر ملحوظ شده بود و شاید اربین جهت بود که رساله نامبرده موسوم به (De-Jure-Bell -Ft-Paeris) مقبولیت و کامیابی فوری را حاصل نمود و توانست نظریه اورادر باره (حقوق طبیعی) اثبات کند و بمیان آرد

گرویش حقیقتاً مؤسس این نظریه است او توانست در نوشته حات خود مذكوره قانون را که بر اساس طبیعت عقلی انسان وضع شده و نوبت خود تماماً اجتماعی است واضح سازد؛ و علاقه بین المللی را در طرق محامله؛ تجارت و جنگ برشالوده که بیشتر انسانیت کارانه و پیشتر مهور باشد وضع نماید؛ پیروهای حرمنی او که عمارت انداز بون دوری (Buffendorf ۱۶۵۵-۹۴) و- لپیپتر (Leipnitz ۱۶۴۶-۱۷۱۶) و تو ما سیوس (Thomasius ۱۶۵۵-۱۷۲۸) و ولف (Wolff ۱۶۷۹-۱۷۵۴) بایک شعور قویتر و درائع فلسفی بهتری؛ کار اورا پیش برده و بالاخره نك نظام مکمل حقوق و وظائف را منسکشف

کلمه خدا باشد رسد و انسان آتوق به تطهیر شروع کرده میتواند که نداند محسوسات باطل ورائل اند. عایت نفس این است که بالذات بجدا وند برسد و با او اتحاد کند؛ و به معرفت عالم طبیعت اکتفا نماید. که این درجه اول است و کسایکه خداوند را توسط واسطه میدانند بدرجه دوم اند.

(ج) دوره جلدند: بعد از آن که احلاق در قرون وسطی مراتب نادبی را از عقاید و افکار مختلفه پیمود، و مجموعه مرکبی از عقائد شرق و نظریات یونان و آراء روم میان آمد که مشکل بود بآن که ماهیب دینی و یا فلسفی حاصل نسبت داد و از این سبب در حوالی قرن پانزده میلادی بعضی از نویسندگان عربی ناپسندیدند که ناپسندیدند ماهیت اخلاقی متشکل از اداتیاب اصلی اخلاق داشت و واحد ممکنه کوشش بعمل آید که اخلاق از عناصر رسوم و عنعنات مجرد گردد. که این کار بردشان در زمینه های روابط مدنی و سیاسی و مخصوصاً در روابط طبیعی جامعه ها ضروری شمرده می شد؛ و از این جهت است که می بینیم مناقشات اخلاقی جدید در اطراف قانون طبیعی که نقطه آغاز این مطالب است نمای شروع را گذاشت.

السیر یسکس - جنتیلیس Albericus Gentilis (۱۵۵۷ - ۱۱۶۱)
 و هو گروگر و شیس Hugo-Grotius (۱۶۴۵ - ۱۵۸۳) او این اشخاصی بودند که درین باره شرح منطقی دادند. قانون طبیعی در نظر گروشیس و ناچی نویسندگان معاصر او یک حصه ایست از قانون فطری که از طبیعت حقیقی انسان که از باقی حیوانات باین ممتاز است که میل اجتماعی سلیمی دارد و نظم و آئین هم علاقه ممد است، استنباط شده و قانونی است که مانند حقائق ریاضی لا یتعیر است.

این قانون در مفهوم خود که از طبیعت انسانی احد شده است، مقام تقدم بالذات را دارد و لاکن چون بعد از جمعیت انسانی موجود آمده است زماناً هو حرهم شناخته می شود. و این نظریه از آن مقننین اجبر رومی گرفته شده که (قانون طبیعت) را بجهت عماد و قوام و حتی معیار قوانین موجوده میدانستند. و هم گاهی آنرا بحیث مقیاس مثالی اصلاحات قوه مقننه، سردست پی گرفتند. و هنوز هم دیده میشود که اسلوب مقننین دو بعضی

نظریات علم‌الاحلاق انگلیسی قوام اصلی خود را از هو بر (Hobbes) (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹) می‌گیرد؛ هو بر از تعلیلات ساختمان و مراحل فرد شروع می‌کند و فرد را مجموعه‌ای از سابقه‌های انانیت می‌شناسد، که هر یک از این سابقه‌ها آرزوهای نامحدودی را آبیث‌عایه در نظر خود دارد. هو بر وجود میلان اجتماعی ذاتی و همچنین میلان عقلی را در فرد انکار می‌کند، و چیر را که معترف است همانا عزم و اراده‌ی انسان است و آن هم در رسیدن به کام خود، پس مفهوم اجتماعی بمقابل معنی انفرادی این فرد خود کام، بدون هرج و مرج و هر کس مردک سر خود شدن و تئار و تنگ‌هنگ‌بی، دیگر معنی نمی‌دهد. و از آنجا که کام‌خواهی و لذت‌طلبی فرد در حقیقت یک تناقض است بر روح اجتماع پس ازین رو تمتع فرد بدون توسط حکومتی که سلطه‌مطلقه داشته باشد و برای کار و بار هر فرد فضای مناسبی را تعیین کند، بدیگر صورت ممکن شده نمیتواند. و این‌طور حکومت بساین صورت میتواند که آمر و مسطوری‌ده امتیارات و تعهدات اخلاقی شود. و نباید آمریت این حکومت سمت نه‌افراد مطلقه باشد، چرا که قانون مطلق است و از سرحد طبیعی خود تجاوز کرده نمی‌تواند. تعلیمات هو بر در این‌صورت است (۱) روحیات که فرد را به انانیت مطلق دعوت میدهد (۲) فکر لذت (۳) فکر مبادی اخلاق که این هر سه چیز موجب آن شده است تا حکومت را سرچشمه مکارم اخلاق و روابط سیاسی قرار دهد و آمریت آن را غیر محدود بسازد

ولی خوشبختانه عکس العمل بموقع، در مقابل قساوت هو بر، بر ودی از طرف جان لاک (John Locke) (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) بمثل آمد جان لاک عقیده دارد که فرد در محافظه زندگی و هم در تملک مال و هم در رعایت اجتماعی حق طبیعی حیات دارد. و این حق را تا آن اندازه مالک است که عین این حق را از دیگران سلب نکند، و حکومت ازین سبب بموجود آمده است که این حقوق را بواسطه فیصله دعوی و مداخله‌گیری از تجاوز حفظ کند؛ و ازین رو حکومتی که ازین سرحد بیرون می‌شود و بر حقوق فوق‌افراد تجاوز می‌کند، لغو و باطل است.

سازندگان که به همه زمینه های فردی و عالیوی 'ملکیتی' سیاسی و بین المللی آن قابل تطبیق بوده و معنای یک قانون اخلاق مثبت Positive محسوب می شد. ولی این مکاتب قدری محافظه کار بوده و کاری که نواست این بود که آن نظام اجتماعی موقت را که موجب نشئت افکار آن وقته شده بود قدری تعدیل نمود

مکتب عقلی فرانسه Rationalism یک دوره دیگتری را گرفته و خواست که یک مر کبی از تصورات بسیار اساسی که از ساینس طبیعی جدید نشئت نموده و از معکوره های ر و حیاتی که از لاکه Locke و پیروان او گرفته شده بود بدست آورد. این مکاتب نیز عقلی بود ولی نه آن درجه که تنها از مدرکات عقل حاصل. یک نظام علم الاخلاقی را بمیان آورد، و نظام موجوده اعتقادات و موسسات را عرصه تمقیدات مطلق قرار دهد، تنها چیزی که می خواست همین قدر بود که باید مؤسسات موجوده سر دست لغو شود. و یک چیز سر دستی و مهید و تازه در امور اجتماعی یعنی (یک نظام اجتماعی و در اثر عملیات واضح احتمیاری که غایب آن سعادت عمومی باشد) بر روی کار بیاید زیرا عمل یک معکوره اجتماعی تولید می کند، که در اثر این معکوره 'همه مردم آزاد و مساوی باشند' و هم احتیاج و بیچارگی اقتصادی محو گردد، و ثروت و دکاه مجموعی نه پیمانۀ وسیع به کار انداخته شود و با بدیسی ریاده نظام موجوده اجتماعی 'ناهم نظر استعداد وسیع طبع انسانی که نظریه تکامل دارد' این مکاتب خیلی خوش من بود، که شاید یک نظام اجتماعی بر اساس آزادی و مساوات و رفیع بیچارگی های اقتصادی روی کار آید، و سرمایه ها و حائز عقلی درین راه به کار افتند. که درین باره دستۀ از نویسندگان و مفکرین امثال هلوتیس Helvet us (۱۷۱۵-۷۱) و دیدروت Diderot (۱۷۱۳-۸۴) و کاندیلاک Condillac (۱۷۱۵-۸۰) و هولباخ D'Holbach (۱۷۲۳-۸۹) بر ناین عقیده بودند. و مخصوصاً کتاب 'نظام اجتماعی' دهولباخ که در (۱۷۷۴) طبع و نشر شده بود هم ناین نظریه بود. فرقی که بود این بود که علم اخلاق چرمنی اصرار داشت که قانون طبیعی در طبیعت خود اجتماعی است و افکار فراسوی ها ابرام می کردند که طبع این قانون فردی است. که به تنها بعضی افکار در انقلاب کبیر فرانسه بلکه بعضی نظریات صحافیون امریکا در نصف اخیر قرن هژده ازین افکار سرچشمه گرفته بود.

هر کدام از این دو مکتب شعبه های الهیاتی و غیر الهیاتی دارد، که کتابت از جمله حدسیون الهیاتی و در حقیقت بر گزین ترین احلاقیون دور حدید است از جمله معنیتی های ما بعد الطبیعی اشخاص مشهور عبارت انداز کی (1686-1761) Paley و (1723-1805) و از جمله منمعتی های غیر الهیاتی ' حر می ستام Jeremy-Bentham (1748-1842) است که بیشتر باقران خود علمه نموده، و ستام مسئله سعادت را بهمراه بحث از سابقه های متعدد طبیعت انسانی (که خودش این سابقه هارا محرك نامیده است) تحلیل می کند. و اساس نقشه نهائی و عمیق اصلاحات قضائی و حرائی را طرح می نماید. توسط این شخص است که معنیتی ها در نصف اول قرن نوزده آله قوی اصلاحات اجتماعی شدیدیوم نکوشش ایشان تحریرکی که به تقسیم عمومی و مساویانه سعادت بعمل آمده، محرك به معیاری شد، که بدریعه آن همه عادات و عنعنات و موسسات ریرسوخش و امتحان آمدند، و بسیاری آنها باین امتحان در شکل های موجوده خود ملزم قرار داده شدند.

و آینک بعد از شرح عملیه تطور علم احلاق در دوره های جدید، به شرح بعضی از نظریات و مکاتب و شخصیات بر گز احلاقی این دوره می پردازیم

(۱) دیکارت Descartes (۱۵۹۶-۱۶۵۰) کدام کتابی در احلاق نوشته و لیکن مسائل اخلاقی در نوشته حات خود دوم در رساله که در حدیث روح نوشته است نهاسی نموده و در نظریات اخلاقی او اثری ارا فکار سراط موجود است، و هم ارا بود فلاطونی و رواقی حالی بیست، و چنان معلوم می شود که عملاً شخص رواقی باشد.

او اراده را مربوط به فکر روشن میداند اگر مرد يك جوهر مجرد و با روح عقلی می بود و جسمی میداشت، یقین که همیشه برو شمی و راستی فکر عمل میکرد، پس سر چشمه شر از جسم است، و باین صورت جسم موجب عواطمی می شود که سدر ارا علم حقیقی شده و اسباب را شویق به آرزوهائی میکنند که حقیقتاً مرعوب نمی باشد.

اگر روح و با جوهر مجرد عقل انسان بحالش گذاشته شود، در حد ذات خود تماماً فعال و تماماً آزاد و تماماً حیر است. مگر در اثر بود جسم و آن چیز های خارجی که بر جسم اثر دارد، اسبابی فراهم می شود که انسان بعضاً منمعل یعنی بردا نه اعمال و شر میگردد.

يك سلسله بويسد گمان امثال شمتسپری (Shaftsbury) (۱۶۷۱-۱۷۱۳) و هچيس
 Hutcheson (۱۶۹۴-۱۷۴۷) و بتلر Butler (۱۶۹۲-۱۷۵۲) و آدم سمث Adam Smith
 (۱۷۲۳-۹۰) تحليلات مريد طبع انساني را روي دسب گرفته و كوشش مي كردند كه
 وجود سايقه هاي معيد و بي آلايش را و همچنين ميلان هاي حد مت سعادت د بنگران را
 نايد نمايند .

ار طرف ديگر دسته امثال كمد ورت (Cudworth) (۱۶۷۱-۸۸) و مور More
 (۱۶۱۴-۸۷) و كمپر ليند Cumberland (۱۶۳۲-۱۷۱۸) و كلارك (Clairke) (۱۶۷۵-
 ۱۷۲۹) و پرايس Price (۱۷۲۳-۹۱) بدر ياف اين مسئله توجه كردند كه اصل استناد
 و امتياز اخلاق از كجا نشئت گرفته و كوشش كردند كه بگويند اساس مد كور در حكومت
 ايجاد شده بلكه ارقانون لايتعير عقل واريك شعوري كه ما بسد ربا صي حقيهي و يقيني
 است سرچشمه گرفته و يا ارحدس نشئت گرفته است

مگر در عين اين حسنحوها مسئله هاي حد ندي در روشني آمد، و مردم را باين
 مسائل متوجه ساخت (۱) از تباط سعادت (يعني ميلان هاي خودخواهي انسان) به فضيلت
 (يعني ميلان هاي افاده ندي بنگران) (۲) طبيعت تميريك و ندي بامعيار حير و شر (۳) طبيعت
 معلومات اخلاقي، مسئله اول بتلر را و ادار كرد كه (و حذلح) را بحيث يكي از عوامل
 آمره طبيعت معرفي كنند و همچنين آدم سمث و هموم Hume (۱۷۱۱-۷۶) را برانگيحت
 كه بطريقه قوي و بارر «عاطفه» را بحيث يك هسته هر كري، كه همدر ديمهاي اخلاقي توسط آن توليد
 مي شود نمايان آورد. كه عمليات آن، اتصال قريبي به سعادت فرد داشته باشد. مسئله دوم و سوم
 بحيث مجموعي موجب كشيدگيها و محاذله هاي فكري بس مكتب منفعت Utilitarianism
 و مكتب حدس Intuition Alism شده منبعتي هاعقیده كردند كه «سعادت برر گتر بر اي تعداد
 برر كتر» معيار حير و اساس تعهدات و سرچشمه همه قوانين اخلاقي است، و بايد اين
 كار به تجرب به هاي عملي در نظر گرفته شود. حدسيها ميگويند كه نهاي اخلاق اصلاً
 و مطلقاً چيزي است كه بهيچ نتيجه مربوط بيسد و فقط در عين عمل است .

که توسط زمان و مکان متأثر شده و این وقت لذت برای او تمام حیرت‌آور و الم‌براش تمام‌شراست و چون خودی انسان درین موقف به‌علاوه شعور خودقیادت نشده و عموماً روبرو اثر عواهل خارجی رفته‌است و کراویز درین موقف بحال بردگی است که طمعت حقیقی انسانی بهر دریعه می‌گردد که خود را از خنثی برده‌گی که به بردحس و باقی اشیاء خارجی که آنرا عوامی کند دارد؛ بحالت دهد در مرتبه فکر عناصر کلی و فعالی که در طبع انسان است خود را طاهر ساخته و انسان را در آرزو ساختن آن ارحصو صیبات و حیسات کماک می‌کند و اعمال آن گاهی اربین او کار نافه دیده شوند خود محدود قوه خود را می‌نارند و انسان خود را از رسیدن اشیاء خصوصی حب‌ها و بعضی‌ها آرزو می‌کند بشرطیکه اگر نتواند مواضع حقیقی آن‌ها را در نظام طبیعت و قانون کلی که آنها را مراقبت می‌کند نیابد اگر انسان بصیرتی در موقع خود که در مجموع نظام اشیاء دارد حاصل کند و ضرورت مجموعه نظام کائنات را بشناسد، یقین است که همه خوف‌ها و افسوس‌ها، رهمه حرمان‌ها و رجس‌ها را ترک گفته و گوهر اطمینان قلب را بدست می‌آورد؛ انسان درین طرز تفکر دماغ خود را به‌ماورای پیریشانی‌های اعمال بالابرد و آنرا به‌سرت‌های رصانه نظام کلی اشیاء پر می‌سازد در موقف اعلائی انکشاف عقلی؛ یعنی در علم اصحاب قوه قدسی، فکر تمام کائنات را یک وحدت مکمل می‌بیند که همه اشیاء (شمول انسان) مظاهر لانتهاهی آن وحدت محسوب می‌شوند. این شیوه موجب یک فعالیت روحی قدسی و برین می‌شود که توسط آن عقل ماهیب خود را در وجود لایتماهی تشخیص می‌کند و به‌موجب شعوری (حدا) مشحون می‌گردد.

سپس می‌داند که سه قسم اخلاق در دنیا حکمرانی نموده است (۱) اخلاق بودا و مسیح، که لطف و ملائمت مفهوم آن بوده و افراد را بدون امتیاز برابر دانسته و شر را به‌خیر معالجه کرده و بین فصیلت و محمت وحدتی در میان آورده و در سیاست 'دنه و کراسی را مراعات می‌نمودند (۲) سیاست بیتوجه و ماکیاولی که قوت را تمجید می‌کردند و مساوات قائل نبودند و همیشه به‌جنگ دعوت می‌کردند و لذت حیاب را در خطر‌ها و محاربات می‌دیدند و فصیلت بردشان قوت بود و سیاست را هم از پهلوی ارسطو کراسی مشاهده می‌کردند.

(۳) اخلاقی که سقراط و فلاطون و ارسطو در نظر داشتند و تصور می‌کردند که به‌رحمت

چیزی که نصب العین ما است این است که عقل و اراده ما بر حدنات و اعمالات فوقیت
 جوید، اعمالات (شمول حدنات) ممکن نیست که تماماً معلوم شود. زیرا که روح انسانی
 حقیقتاً باحسم مقرون است، و لاکن اینقدر شده می‌تواند که فوقیت حدنات عالی بر حدنات
 دانی صورت بگیرد. حیرت و معاد عقلی از حمله این حدنات است که توسط تهدیب این‌ها
 می‌توانیم قوه فکر روشن و با علم حقیقی را ترقی دهیم؛ و وسائل اخلاق را پیش ببریم. خلص
 کلام آنکه اخلاق سرد دیگر سيطرة عقل است بر عواطف، و بالنتیجه
 رعیت است بر آن چیزی که ما آن را حق و حیر می‌دانیم تا بتوانیم
 بحیات ناهسیلنی که موجب اطمینان ضمیر باشد رندگی کنیم، و این است بهترین
 مکافات اخلاق

(۲) اسپینوزا (Spinoza) (۱۶۳۲-۱۶۷۷) مؤلف نظام ما بعد الطبیعه اخلاق است.

و علم اخلاق او در اول نظر چنین معلوم می‌شود که ما بعد الطبیعه است و نام اخلاق
 سهواً بر آن گذاشته شده، اگر این گفته حقیقت داشته باشد که علم اخلاق او ما
 بعد الطبیعه است، این گفته بیشتر حقیقت دارد که علم ما بعد الطبیعه و اخلاق است اسپینوزا
 (بر خلاف دیگران که توحه کمی با اخلاق نمود ما است) و علم اخلاق آنقدر اهمیت داد
 که دیگر مسائل فلسفی را تابع آن دانسته است. اسپینوزا فلسفه را برای خود یک دین عقلی
 ایجاد کرده و آنرا به عناصر تصوف عالی و وحدت الوجودی قرین ساخته است

انسان باید برای دانستن حیات اخلاقی، توحه خود را بر بعضی دواعی حیط دات
 که ماهیت هر شخص را تشکیل میدهد متمرکز سازد. زیرا که حدنات و عواطف انسانی
 مولودات این دواعی می‌باشند که خصوصیت این حیط دات و این تحقق داتی بر حسنا
 مراتب انکشافات ذهنی مردم متفاوت است، که ترقی اخلاقی با این ترقی ذهنی گام بگام
 پیش می‌رود. اسپینوزا برای علم سه درجه (و گاهی چهار درجه) متصاعداً قابل میشود. رأی، فکر،
 حدس، در درجه پائین (قبل العلم) پیش از آنکه انسان عموماً توسط «صدقه» بدون بصیرت
 عقلی قیادت می‌شود خودی که درین موقف در جستجوی خودشناسی است پیش از فردی نیست

مربوط ساخته و میگوید: باید اخلاق، قانونی وضع کنند که رعایت متمایزه انسان‌ها را منظم ساخته و معیاران انسان بتواند سلوک‌های کند تا به راه میلان‌های عقل که ما را بملاحظه مواقف مختلفه مسا عدت می‌کند، سار گار باشد و مسا عدت خیال به تالیف عالی بری برساند، و همین چیز است که اسباب ارقیود تمدنی بحال میدهد چرا که حریت فقط در سیطره عقل است و در بحالت ناقص اروا امر عاطفه کور. و این چیزی است که حیر عمومی و حیر محتمع را بار می‌آورد. کسی که بر نفس خود حاکم است حریت حقیقی دارد، کسی که بر نفس عواطف و احساسات معلول است آزاد نیست و نباید آنرا آزاد گفت و او را مسئول حرکات و اعمال او شناخت سپیمورا نماید باقی صوفی‌های و حدیثی به حیر مائل است و میگوید که عقیده ما به حیر، اراده و عزم و مقاومت ما را در مقابل دستان‌های نیز زمانه محکم می‌سازد، چرا که مایقین داریم چیزی که ارزش‌ها می‌آید حواء حیر است و خواهش، نتیجه حتم و مرم قانون کائنات است، و این پس است که مایقین ثابت داریم که هر چه در عالم واقع می‌شود نامر حاوید حدای لایزال است. که در آن تعمیر و تمدنی راه ندارد ما باید بهره‌ای که می‌آید را سعی باشیم، چه این ها صدقه و انفاق نیست بلکه حروری است از سماء محکم عالم کون، و لاجرم ازان گریزی نیست، و باید هر پیش آمد را به انتساب بپذیریم و آنرا حر و نظام حاوید حدای بدانیم. نتیجه می‌گوید: «هر چه ضروری است پس ضروری وارد نمی‌کند محمت تقدیر روح طبیعت من است» این فلسفه حیریه به ما تعلیم میدهد که امری که نماید نرسید و میگوید «کوچک ترس چیزی که مرد رنده آن فکر میکند مرگ است»

(۳) لاک JOHN LOCKE (۱۶۳۲-۱۷۰۴) اول چیزی که در علم اخلاق منظر

می‌آید این است که لاک اراده بمعنی معروف آن انکار دارد و میگوید «اراده متوجه ساختن دایات است بطرف حرکت و یا بطرف سکون» حرکت لاک تفکیر، و سکون در برد او حمود فکر است. لاک میگوید و در درایمکه اراده می‌کند یا نمی‌کند (باین مفهوم اراده) آزاد نیست، حریتی که دارد این است که میتواند بمقتضای فکر خاص خود عملی را اجرا کند. نزد انسان رعایت معینه موجود است که میتواند بین نتائج آنها مقارنه

نمها و نه قوت مطلق می‌تواند که فوقیت و حکومت داشته باشد و فقط عقل پخته و متین و آزرده می‌تواند که به طبق طرف و محتمله حکمت کند. یعنی کدام‌حای ناید محبت و کدام‌حای قوت استعمال شود، و این رو این فیلسوف‌ها می‌گویند که بین فصیلت و بین عقل وحدتی نباشد، و حکومت هم مخلوطی از ارسطو کراسی و دیمو کراسی باشد. سیمینورا این سه صورت مثالی اخلاق را دیده و می‌گوید که آنرا در يك وحدت متسق بی‌آورد سیمینورا بحيث يك فیلسوف وحدت الوحدی لذت را سعادت میداند که عایه اخلاق است و لذت بردار سببی و يك حال انتقالی است از حالت کمال تکمال بیشتری سیمینورا می‌گوید اگر انسان کامل خلق می‌شد، لذت مستشعر نمی‌گشت، سیمینورا عقیده وحدتی خود انانیت را عریضه عالی بشر میداند و می‌گوید نباید کسی خود را قربانی دیگری کند بلی انسان می‌تواند چیزی را که حیر میداند، ناهید حیر بر رگ‌تری ترك کند. انسان ناید خود را دوست داشته مع خود را بخواهد و نه حسنجوی و سائلی که او را از حال موجوده اش کامل تر بسازد نکوشد و اینکه انسان خود را دوست داشته باشد خطرری ندارد. بشرطیکه عقل چیزی را بخواهد که مخالف سیر طبیعت باشد.

سیمینورا به تواضع قیمتی نمی‌گذارد و می‌گوید اقویاء متواضع می‌شوند که مردم را بر یمنند و گمراه کنند و صغفاء متواضع مردمان پست فطرت اند و تواضع شان حالت آور است. پس تواضع بهر صورت نقص است و فصیلت گفته می‌شود سیمینورا می‌گوید تواضع در حقیقت موجود نیست و اگر باشد هم خیلی کم است حتی فیلسوف‌هایی که درباره تواضع کتاب‌ها نوشته‌اند چون بدقت دیده شود معلوم می‌شود که نام‌ها و لقب‌های خود را در دیباچه و عنوان کتاب خود آن قدر حلی و مطمئن نوشته‌اند که مخالف موضوع کتاب‌های شان است، سیمینورا بر حسب مسالك وحدتی خود حلی‌ها بر خلاف حسد و کینه و همت می‌کوشد و بدون ایجاد محبت دیگر علاچی برای این‌ها نمیداند. سیمینورا اخلاق را درین میداند که عواطف، تابع عقل شود و هر عاطفه تحت نظر عقل به عا طفه نيك معامله گردد. روی هر فته بدون نظریه محبت که سیمینورا اردین گرفته است، در باقی جهات اخلاق سیمینورا رسک یونانی دارد، و هم طوری که گفته شد اخلاق را بر ما بعد الطبیعه

در شعور خود شریک ساخته، نفس احساس شان حس کند، و موقوف شان ایستاده شود. درین وقت شخص حکم می بیند که آیا آن اعمال ایشان مستحق ثناء است یا مذمت، چرا که درین وقت تصور می کند که گویا آن اعمال از خودش صادر شده است، و می بیند که اگر آن اعمال از خودش صادر می شد، درو چه شعوری را تولید می کرد؛ اگر شعور سرور بود البته این عمل صالح بود، و اگر حجت حس می نمود البته آن عمل غیر صالح محسوب می شد این است معیاس ما (عقیده هیوم) بر سلوک مردم.

بعضی ها عقیده دارند که حکم ما بر اعمال مردم از روی مصلحت خود ما است، یعنی معیاس ما تا اعمال مردم حب ذات است که در ما مرگور است، اما هیوم باین عقیده نیست، و بلکه آنرا از ملکه خاص انسان میدانند، و میگیرند ما را با اعمالی را که هزاران سال قبل ازین بعمل آمده تقدیر می کنیم؛ و هم نارها کارهای خوب دشمنان خود را تمجید کرده ایم، که حب ذات ما با ایشان هیچ را بطه ندارد، و حتی شاید کارهای شان بعضاً به مصلحت ما هم مخالفت نکند.

فصلت چیری است که در نفس انسان ایجاد رسا و لذت می کنند و معنی آن این است که حیر و نافع است، و لاکن هیوم حیطی حد می کنند که منفعت را معنی فردی استعمال کنند، چرا که مقصد او منفعت عام است، و عقیده او کسی که حیر را بعدد بررگائی اثری از مردمان متوجه می سارد، نارها بهتر است از آنکه یک فرد برساند.

(د) کتاب - KANT (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) عقیده دارد که انسان بجهت يك موجود

عقلانی، باید بلا شرط بعضی از قواعد حق را و با عبارت دیگر (امر قطعی و طبعیه) را قبول نماید، او میگوید، هیچ عملی خوب گفته نمی شود، تا آنکه محرك خوب نشئت نگرفته باشد، و باید این محرك را تا از میلان های طبیعی بهر کیهی که باشد، مختلف و معبری باشد. (و طبعیه که باید و طبعیه باشد، باید برای نفس و طبعیه اجرا شود) او میگوید، با اینکه بدون شك کار فاصله بهر فرد فاصل لذت و جوش آید است، و هر قدمی که او ازین و طبعیه دوری جوید برایش درد ناک است، بار هم این لذت و با الم را نمیتوان تماماً محرك عمل

کرده یکی را اختیار کند و دیگری را نه تاحیر انداخته، و سوم را بگیرد یعنی رعبات را ارحیت نقائح آن ها خواه لذت و حواء الم باشد اختیار کند. لاک لذت زا حیر، و الم را شر میداند؛ و خیر و شر و بالذات و الم، سابق های اساسی سلوک انسان است. مقیاس سلوک ارحیت کمال و نقصان آن بانداره مطابقت آن است نقابون اخلاقی که فرصت آن مر انسان نمانت است، زیرا که با راده خدا و بد تثبیت یافته است. و بعقیده لاک قا اون اخلاق قانون موضوعه جماعت سیاسی نیست. بلکه بر مثر بارل شده است و به هم بعقیده لاک این قوانین اخلاقی در فطرت بشر اررور و ولادت آن مر کور و معطور است، و بلکه بشر آبرا به تجربه می آموزد، و یقین دارد که قانون حدائی است نه موضوعه بشر.

(۴) هیوم. HUME (۱۷۱۱-۱۷۷۶) میگوید سلوک انسان عمل آلی محص است،

و در سلوک انسان اراده که تماماً آراد باشد، موجود نیست. اگر تو طبیعت يك انسانی را شناختی، بعد از آن میتوانی از موافق آبدنه او پیشگویی کمی. هیوم میگوید که سابق حقیقی سلوک انسان، لذت و الم است، که بتوسط این دو چیز حیر و شر را تمیر میدهیم. عقل نمیتواند که انسان را طرف عمل متوجه و باعث کند، چرا که عقل نظریه محص است و چیزی را اروطائف عملی مالک نمیشد، و اگر چیزی هم داشته باشد، همین قدر است که سابق را که معمول شهوت و رعبت است نظر فی متوجه می سازد عقل حنبه حق را نشان میدهد، اما در سلوک انسان موثر نیست، که آنرا نظر فی متوجه سازد. محرک حقیقی انسان به عمل همان مشاعر و عواطف او است، که هیوم این عواطف را به ساکن و عنیف تقسیم می کند، عواطف ساکن عبارت اند از جمال و قبح، و عواطف عنیف عبارت اند از حب و کره، حزن و سرور، عرور و تواضع، و ناوقتی که اعمال مانتیجه عاظمه است، می شاید که ما عقل را حکم اخلاقی قرار بدهیم، بلکه حکم اخلاقی بعقیده هیوم يك عریه اخلاقی است که در وجود انسان مر کوز است، و همین عریه است که باحلاقیات اعمال حکمیت میکند، و اساس حکمیت آن شعوری است نه لذت یا الم. با بنطور فصیلت در برد هیوم چیزی است که لذت را در شخص تحریک می کند، اما آن خاصیتی که ما را به اعمال دیگران حکم می سازد، بلکه ایست که مخصوص انسان است که بتوسط آن میتواند دیگران را

حقیقی خود من کسب وجود کرده است حقیقت عقل و با ارادات انسان باحائیکه عقلی باشد، خود را عابیه مطلق و طبعه معرفی میکند، و ما هم آنرا بحیث یک شکل جدید قاعده عملی و اساسی اتحاد می‌کنیم که «طوری عمل کن که ایستایت را در خود و دیگری همیشه بحیث یک عابیه بشناسی و هیچگاه آنرا بحیث یک درعه محض تصور نکنی» ناند اینرا نیز ملاحظه کنیم که این حس آزادی کلمات، علم اخلاق را بمعاملات فقه نریبیک طریقه مرعوب ارتباط میدهد. عابیه اساسی فقه این است که آرا دی حقیقی را توسط رفع مواعی که بر اعمال آزاد هر فرد، در درعه مدا حله اراده دیگران گذاشته میشود، نامین میکند. علم اخلاق نیز ما را با این قیادت میکند که آزادی داخلی خود را به تعقیب مصمم عایب عقل و بر خلاف میلای طبیعی نشیت کنیم. اگر ما سوال کنیم که عابیه عمل چیست؟ این جواب کلمات که «همه موجودات عقلی سر در حد ذات خود ها عابیه میباشند» برای هر موجود عقلی، مشکل میتواند که یک جواب واضحی گم شود؛ و شاید ما آنرا اینطور تعبیر کنیم که مقصدش این است که نتیجه که عملاً باید حسته شود، تنها انکشاف عقلیت همه موجودات عقلی است. یعنی مثلاً انسان هائی که هنوز ایشانرا ناقص میدانیم. مگر این هم نظریه کلمات گفته نمیشود چرا که کلمات عقیده دارد که هر انسان باید در نظر داشته باشد که خود را حتی الوسع آله مکمل عقل بسازد. و کلمات بطور قطع ارین مسمک است که تکمیل دیگران نیز عیناً و طبعه هر انسان باشد، از میگوید این یک تناقضی است که خود را و طبعه تا تکمیل دیگران میچپور ندانم، و نیز متناقض است که خود را موظف بسازم که دیگران چیری را عملی کنیم که هیچکس بعیر خودشان آنرا بحونی عملی کرده نمیتواند. پس در کدام مفهوم عملی باید دیگر موجودات عقلی را عابیه خود بسازم؟ جواب کلمات این سوال این است عابیه هر کس نسبت دیگری «تکمیل» نیست، بلکه «سعادت» است، یعنی باید ایشانرا به سل آن مقاصدی که ایشان دارند و آن مقاصد را به از راه عقل بلکه ناقصای میول طبیعی خود میجویند، مدد کنیم. کلمات واضح می‌سازد که حستهجوی هر کس سعادت شخصی خودش و طبعه اخلاقی گفته نمی‌شود، چرا که این میل طبیعی است که هر کس

ناباید، زیرا که این لذت واله اخلاقی بعد از کار می آید نه قبل از شناختن تعهد ما که باید آنرا مکمّم

کلمات میگوید تنها حقانیت اراده و محرک 'شرائط و باعنا صر' ضروری صحیح عمل نیست، بلکه علاوه بر آن معیار قیمت اخلاقی نیز شده میتواند و در بیک متانت فیلسوفانه بحث را دوام داده میگوید برای عزم و اراده 'صحت عمل مادی و اصول عقلی علیحده' که ارضاحت عمل صوری حدان باشد، موحود شده نمیتواند و این سبب باید همه قواعد و طیفه 'بحیث مجموع' در وقت تطبیق بیک اصل عمومی ارجاع شود، و آن ایست که «وظیفه باید برای وظیفه عملی شود». او میگوید او امر عقل بالضرور باید ناین صورت متوجه همه موحودات عاقل گردد اراده من صحیح گفته بحواهد شدت و قتیکه من حاضر بشوم اصولی را که بر آن کار فرما می شوم، آرزو نسکمه که قانون عام نگردد. کلمات ناین صورت تصور میکنند که این امر قطعی «عمل کن برای اصلی که آرزو داری که قانون عام شود» میتواند، در همه اوقات معیار کفای اراده و وظائف خصوصی همه گایی گردد. او میگوید این قانون، سلوک مدرا دادو در حده شدت منع می کنند بعضی دروغ ها مانند ایسکه و عده کنیم و اراده داشته باشیم که آنرا ایمانسکنیم، این تعریف خارج میشود زیرا که ما هیچگاه تصور آنرا کرده نمیتوانیم که باید این کار عمومی شود زیرا که درین صورت وعده هائی که نما میشود بی اثر حواهد ماند مثلاً شاید فکر کنم که آن شخص مصیبت رده را بدون معاونت ترک دهم، و هم شاید بخواهم که این کار قانون عام شود. ولی وقتیکه خود را در مصیبت بینم طمعاً چشمداشت معاونت را از دیگران می کشم، و بآن کاری که آنرا قانون عام می خواستم محالمت خواهم نمود.

یک خصوصیت دیگر نظریه کلمات این است که بین وظیفه و اختیار ارتباطی ایجاد میکند او میگوید فقط توسط وحدان اخلاقی ما است که ما خود را آزاد میدانیم. زیرا در ایسکه من باید آن چیزی را که حق است، محص برای ایسکه حق است نکنم نه برای ایسکه دلم می خواهد، این هم صماً در حق است که احتیاط عقلی حاصل در من موحود است، و این عمل من شاید در اثر اراده میان آمده باشد که نه میجانبیکی است و نه هم توسط ایجاب محرکات طبیعی و حسن لذت واله، بلکه بمواظفه قوانین عقلی

پس ما مدداییم - نه منطبق بلکه شعور قوی داخلی خود - که باید اران کاری که اگر همه مردم آن کار را نکنند حیات اجتماعی به خطر و باتشویش می افتد ، خود را دور داشته باشیم .

این قانون اخلاقی که در بنوس ما با فطرت آمده است ، بیکو کاری خود را نه نتایج نیک آن قیاس نمی کنند ، و به هم مقیاس خود آن حکمت هائی را میداند که در آن کار نهاده شده است . کار خیر آن است که آن کار دانا و طیبه و واجب ما است ، صرف نظر از اینکه نتیجه و یا حکمت آن چیست شما تعجب نکنید که در وجود ما منظور قانونی فطرتاً موجود است که مربوط به بحر نه شخصی ما نیست . درد یا هیچ خیری نسبت الا اراده خیر ، و این اراده خیر در اثر قانون اخلاقی است که در وجود ما فطرتاً جای گزین شده است ، خواه این اراده خیر ما مائده مادی نکند و نا ضرر مادی بیاورد ، چه که عرصه الهی و عالی انبیا سعاد نیست ، بلکه واجب و وظیفه است ، « اخلاق آن نیست که ما را ناس کار تعلیم و در هم آئی کند ، که خود را مسعود بساریم ، بلکه ما را تعلیم و هدایت می کند که خود را لائق و سوار سعادت نمائیم » پس باید که سعادت مردم را نصب العین خود بساریم و کمال خود را در نظر بگیریم ، خواه این کمال بمالدت بیاورد و خواه الم و برای اینکه رفتار تو - ترا به کمال خودت و سعادت دیگران رهبری کند لازم است که « اسباب را خواه در شخص خودت بمثل می کشد و یا در شخص دیگری - نصب العین بساری ، و هیچ حائز نیست که اسباب را آنها وسیله قرار دهی » . باید این مدد را اساس حیات خود قرار دهیم ، و اگر اینطور کردیم برودی برای خود یک هیئت اجتماعی خاطر خواه (مثالی) مکملی ایجاد می کنیم و اگر نخواهیم که اینطور محتمعی بروی کار ماوریم ، هیچ راهی نداریم ، بدون اینکه بطوری که فرد آن مجتمع هستیم ، اعمال ما هم اران آن مجتمع باشد و تا این صورت است که قانون کاملی را در حیات ناقص خود وضع نموده و آنرا مکمل می ساریم ، شاید بگویند اینطور ما حلاق خیلی مشکل و سخت است - این چیر است که تو نباید واجب را فوق سعادت

طبعاً، آن مجدوب است، و بلکه میجوهد دیگران درین راه تا او مدد کنند. انسان موطب است که سعادت دیگران را عانۀ اخلاقی خود بسازد، چرا که او اخلاقاً نمیتواند از ایشان مدد بجوهد تا تعهد مقابله بالمثل در آن نباشد.

مگر بطریقه (عالی ترین حیر) Summum Bonum، آنها و طعمه گفته می شود، بلکه مجموعه ایست از سعادت و کرامت اخلاقی، هسته جوی سعادت بحیث انعامی که در انروطیعه ندست می آید، آنقدر اساساً معقول است که ما باید علاقه کمالی بین این دو (وطیعه و سعادت) را بحیث نظام کائنات تسلیم کنیم. حقیقتاً و خوب عملی این دو چیز تنها زمینه مناسب عقلی است برای وجود مقدس خداوند.

کلمات نه علم النفس و علوم تجزیه ای هیچ اهمیتی نمیدهد و میگوید باید قاعده اخلاق مطلق و مستقل بوده از تجربه حسیه که معروف به شك است، استمدادی نداشته باشد و قواعد اخلاقیه باید مستقیماً از اعماق روح انسان سرچشمه بگیرد، و باید در مابعدی فطری اخلاقی که از طبیعت و الهامات انسان بدون استمداد از علم و تجربه نشئت کرده باشد، موجود باشد. و مثلی که در ریاضی مبادی در شعور ما موجود است که حکم صحت آن می کنند، همچنین عقل حاصل بطبیعت خود میتواند که اراده را فیادت کند، و آنرا به بهترین سلوکها، بدون اینکه از چیز خارجی محسوس استماره و استمداده نماید، رهائی کند. زیرا که قانون اخلاق قبل از تجربه در وجود ما موجود است. تجارب حیات نشان میدهند که يك محرك فطری اخلاقی در انسان وجود دارد، و همه ما بحوسی و وضوح میدانیم که این کار حطا و آن کار صواب است، و هیچ اشتباهی درین باره موجود نیست، و او که هر نوع تسویل و تصلیل بمعارضه کنند، ملی می شود که انسان عرصه حطا نشود، مگر هیچ صورت ممکن نیست که به حطای خود مستشعر نشود، ممکن است جریمه نکند مگر میدانم که این کار من حریمه ایست و من نفس خود ایبرا حس میکنم که باید دنگر نارم تنک آن نشوم. این صدائی که فریاد ددامت را، نگوش ما میرساند و ما را به رفتار بیک دعوت می کند، صدای ضمیر است که همیشه ما را با عملی امر می کند، که باید قانون عام نشر باشد. یعنی باید راهی را برویم که همه مردم با امید خیر، آن طرف رفته اند.

(۶) مثالیسم IDUALISM جرمی: اید یا لیرم حرمی را غالباً سه نفر تشکیل میدهند، که با وجود اختلاف عقیده، با هم نمثل یک نم اند که این نظریه را بروی کار آورده اند. اید یا لیرم حرمی بسه شکل ظهور نموده است

(۱) اید یا لیرم ذاتی و باعندی Subjective Idealism که مطریه فمخته (Fichte) است (۱۷۶۲-۱۸۱۴) (۲) اید یا لیرم و صوعی Objective Idealism که عقیده شلیسگ (Schelling) است (۱۷۷۵-۱۸۵۴) (۳) اید یا لیرم مطلق Absolute Idealism که فکرت هگل Hegel است (۱۷۷۰-۱۸۳۱).

اید یا لیرم ذاتی بعد از کانت یک اثنیستی در فلسفه اودیده می شد که اشیاء طواهری دارند که اسان قدرت فهم آرا دارد، ولی ذاتیاب آن اشیاء چیری است که اسان اردرک آن عاجز است و چون فلسفه همیشه میکوشد تا آن چیز بکه خارج نطاق ادراک باشد، تسلیم نشود، و هر چیر را بر و شمی و کور میاورد، جمعی میکوشیدند که اسان حالسگاه را پر کنند، تا آنسکه فمخته این نظریه خود را بیان آورد.

در باره نظریه معرفت دو مذهب است. یکی مذهب نقی Dogmatism و یا مذهب واقعی Realism که میگوید معرفت از اشیاء خارج گرفته میشود، و دیگری مذهب مثال Idealism است، که درین مذهب عقیده برین است که معرفت از خارج احد نمیشود، بلکه تماماً از فکر معان میگردد، یعنی معرفت در داخل شخص عارف و مفکر ایجاد میشود.

فمخته، مذهب واقعی کاری ندارد بر ا مرد مثالی است، و بر چیر بکه فعلا خارج حیطه ادراک است، عقیده نمی کند، ولی در باره مثالی هم این شرط را میگذارد که باید کامل باشد او میگوید که حقیقت عبارت از « ذات » آنها نیست، بلکه از ذات و لاداب است، که داب عبارت است از آن چیر بکه درک میکند و لاداب عبارت از آن چیری است که درک میشود، ولی لا ذات بر خارج ارما، یعنی خارج از داب نیست، او میگوید اگر ما ذات را مطلق بشماریم مشکل است که بک چیر هم ادراک کنند و هم ادراک شود، ولی اگر جهات مسئله را مختلف می کنیم، آنوقت این فرص ما ممکن

قرار دهی، ولاکن آنها این وسیله است که ما را از سطح حیوانیتی که کنون در آن رندگی می‌کنیم، مرتفع نموده، براه خداوند رهبری می‌کند.

و باید اینرا هم ملاحظه کنیم که صدای داخلی ما که ما را بواجب ما دعوت می‌کند، دلیلی به حریت اراده ما سر شده می‌تواند، چرا که ممکن نیست تو نتوانی وطیعه و واجب خود را بحاطر نیاوری، تا وقتی که خود را بحیث یک انسان در اختیار سلوک و رفتار خود آزاد شناسی و نیز بطوری که از صدای وحدان خود حریت اراده را فهمیدیم، می‌توانیم ازین صدا جلود انسان را (مراد کائنات نشئت نابی است) ببردیم. ما این جلود مستشعریم اما نمی‌توانیم دلیلی بر آن قائم کنیم. حیات رور مره، مادر سها نئی میدهد که برای تبه کار کیفری نیست، و نه برای بیکو کار مر دی است، بلکه حیات ما بوضوح نشان میدهد که درین دنیا درندگی اژدرها، ازلطص و بیگناهی کموترها که اسباب تراست، بطوری که دردی و حیات و عذر ناره از فصیلت و امانت و احسان بارور بر شده است، پس اگر تنها بمع دیوی و رسیدن بمقاصد آن فصیلت را تشکیل بدهد، درین حال کار حکیمانه نیست که ما از انان فصیلت ناشیم مگر با وجود این هم صدائی می‌شنویم که ما را بطرف فصیلت و کار خیر دعوت می‌کند، ولو که درین کار، خیر و بمع ما دی هم باشد پس بطور ممکن است برای ما ابطور یک شعوری نا قی نماید اگر مادر اعماق نفوس خود مستشعر باشیم که این حیات دنیا یک جزء کوچکی است از حیات و این جواب دیوی یک مقدمه است برای یک وجود و حیات دیگری که آبدئی است، اگر ما حس نمی‌کنیم که آن حیات دیگر قدسی و حاودانی است، و آن جا هر شخص اجر کار یک خود را بچندین دفعه بیشتر میگیرد، پس از کدام راه است که صدای حق و فصیلت را می‌شنویم؟

و همین دلیل که حریت اراده و حاود انسان را ثابت می‌کند بیکو دلیلی است بر وجود خدا، زیرا وقتی که شعور بواجب انسان متضمن خیرای مستقبل و جلود روح گردد، جلود هم لازم دارد که علت و موحدی که متکافی آن باشد، داشته باشد، یعنی این جلود از حالی بوحود آمده، باشد، و این خود تسلیم است بوحود خداوند عز و اسم.

آرادی بشر « موسوم است در باره علاقه « ارادهٔ انسان و ارادهٔ خدا » بحث نموده و میگوید ، انسان دو جانب دارد و اگر میخواهی بگو که دو اراده دارد ، از جانب عقلی خود آله و دربعه است برای ارادهٔ کلی خداوند یعنی بحیث موجود عقلی باید بهمراه اراده خداوند متحد و مسحم باشد و هیچ تجاهی نداشته سرا پا آن راضی باشد ولی از جانب طبیعی خود و یا بعمارت دیگر جانب جسم خود دارای ارادهٔ دیگری است که با رضای خداوند همراه نیست و ازین دو ارادهٔ متخالف است که حس و شر واقع میشود ، که ترکیب ارادهٔ حسدی انسان شر است ، ولی بدون ارادهٔ خداوند کسی اراده کرده نمیتواند که پس این دو اراده ، ارادهٔ عمل و ارادهٔ جسم ، وحدتی بکار ندارد ، و خداوندی که مسبب الاسباب است و بدون درایع و اسباب گاری نمی کند ، اسپار بحیث آله و مسئلهٔ این کار میسرستند ، که بین اراده فرد و اراده خداوند توفیقی ندهند ، تا انسان بخداوند نزدیک شود ، و نه او پیوندد ، (۱)

هیگل : میگوید که به معنی نمودن مثالیت مطلقه بین این دورای توفیقانی همان آر د و ارعهدهٔ این کار بحونی سرون میشود بطام ما بعد الطبیعهٔ او نامتقات فلسفی خود آنقدر حداب و آنقدر متناسق است که سراپا بیک قصیدهٔ شیوا و مبطلی می ماند ، که ار اول تا آخر بهورن و نه فافه و نه انسجام را اردست داده است

اصول اخلاقی هیگل به اخلاق کانت هم حیای دوراست و هم حیلی نزدیک ، تا کانت درین نقطه متحد است که حسن و طیفه با سلوک خوب چیری است که در ادراک وحدانی اراده عقلی آزاد (که حر و جوهری همهٔ موجودات عقلی است) موجود میباشد ، ولیکن این نظریهٔ کانت که قناعت عمومی را در بارهٔ اراده باین شکل دعوت میکند « فقط نا آن صورتی عمل کن که بیک فرد آرزو کند که همه مردم چنان کنند » در برد هیگل نظریهٔ است که باید هر عامل عقلی را حسب احتیاط و فکر عنندی خودش بخودش واگذارشد ، و ازین رود در نظریهٔ هیگل نه تنها نباید از میلان های طبیعی که مردم جانب لذت دارند ، و نا آرزوهائی که نظرف سعادت خود کامی خود می پرورانند ، اخلاقاً جلوگیری و مقابله بعمل بیاید ، بلکه حتی محرك و حدان انسان یعنی سابقه هائی که ما را نظرف آنچه در نظر ما خوب و صحیح

(۱) شرح الرئیس هم نزدیک باین مصوبی در اشارات خود دارد

میشود پس ارس فرص عالمی موجود میشود که اسان عادی حمال مسکند که این عالم وجود خارجی دارد، ولی درحقیقت عالم داخلی است، که آنرا ذات برای اینسکه توسط آن بتواند خود را شناسد پیدا نموده است. گویا باین وسیله، نقیصی که در فلسفه کلمات بود و حقیقت را بدو حصه تقسیم میکرد، و یکی را عقل میگفت و دیگری را «شئی دانی» تماماً رفع شد، در آن «شئی دانی» باین داخل عقل شد.

جوهران گوتلیب فیچته: JOHAN GOTTHEB FICHTE عقیده دارد که ذات دو

فاعلیت را مالک است (۱) و فاعلیت لایتنهای که ذات میخواهد که الی الا نهایت سیر و آزادی داشته باشد (۲) فاعلیت دوم ذات این است که سدی را در راه ذات ایجاد نکند، تا آنرا از لایتنهای مانع شود، و هر گاه ذات از لایتنهای مانع شد وجود می آید، و این مانع ذات در ذات خود محقق میشود، گویا در ذات دوفوق موجود است فوّه طارد که آنرا طرف لایتنهای سوق میدهد. و فوّه حاد که آنرا طرف ذات سوق و ارجاع می کنند، و باین ارجاعی مرتبه از مراتب باو حاصل می شود تا بزمه مواع علیه می کنند.

پس این حاد که اسان را معرفت مرساند، گاهی هم بحیث کائنات شهوانی و از آن طرف شهوات حدت می کنند، اما چون بطمع خود از آن حاد معرفت تفاوتی ندارد، میتوان آنرا نافع و لیساحی، و بزموایع آن علیه نمود، تا معرفت برسد که از شهوات و حتی شوائب مادی نجات یابیم

فیچته در باره اخلاق باین اصل دارد و این است «خود را ارادای واحد خود قطع مکن» گویا او هم به پیام وحدان و اینسکه عریضه اخلاق در اسان مرقور است معتقد است.

شیلینگ: که مثالیت موسوعی معتقد شده است، تمام فشار را بدات نمی اندارد، بلکه وزن بیشتر را به لادان یعنی خارج ذهن و یا عالم طبیعت طرح میکند و میگوند «طبیعت عقل آشکار و عقل طبیعت پنهان است»

شیلینگ بعد از طی دوره ها و مراحل که پیموده است، اخیراً بتصرف و آن هم بصیغه فلاطونی، میلانی نموده، و در یکی از کتب خود که بنام «مسائل طبیعت

(۷) دوره بسیار جدید اخلاق: این دوره بعد از انقلاب کبیر فرانسه يك ورق جدیدی را در تاریخ فکر انسانی بار می‌کشد.

کمارهای کانت Kant و بنتام Bentham در این دوره صورت گرفته انقلاب فرانسه عقلیت طبیعی را میان آورده و باین عقیده خوش بینانه امیدوار بود که شاید فرد در مدمات و قیاسات شعوری خود که این انقلاب باین نتیجه آن است بظرفانی کنند. مسائل اخلاقی قرن ۱۹ بر اساس این بود که از فرد از طرف هیئت اجتماع که فرد هم جزء آن است و درس آن ایفای وظیفه می‌کند، رجوع شود. مگر این کار بطوری شود که با آزادی و ابتکار از شخص سلب نشود که اگر اسطور باشد و فردیت فرد بطور عمیقانه محسوس و ملحوظ نگردد، گویا با همان ارتجاع است بمان حیات مؤسسان و با او امر تحکیمی خارجی. مکتب‌های دین محصول این دوره است.

احراریت انگلیسی English Liberalism در مکتب مهمتی بنتام، چنانچه که دیدیم، يك پروژه پروگرام اصلاحات اجتماعی میان آمد. کوشش این که لذت خواهی فردی را که مفهوم آن این است «عانه هر آرزو» کسب لذت شخص آرزو مند است. «ارین عام تر ساخته و باین نظریه منکشف می‌سازیم که فرد نباید همیشه محرکات و اعمال خود را در مقابل دیگران مقارنه و موازنه کند. ولی این کوشش واقعا متماقص و بعمارت دیگر صرف از ظاهر است. و این رو حیمر میل James Mill (۱۷۷۳ - ۱۸۳۶) سعی می‌کرد که برین نقص علیه کنند، و این سبب اساس جمعیت را در يك مفهوم بسیار منظم آن در نظر گرفته و تأکید می‌گفت. در سایه این جمعیت است که دارائی های فرد بواسطه حریمه و یا تجارت صورت لایه‌کنی در هایت دیگران مربوط است. این نظریه ایست که آرا (خود خواهی مورد) می‌گویند و هارتلی Hatley (۱۷۰۵ - ۵۷) برایش (ماشیری روحی) نام گذاشته بود، پسر حیمر مدکور جان ستوارت میل John Stuart Mill (۱۸۰۶ - ۷۳) در حالیکه همین نظریه را وسعت میداد، در مکتب منفعت دو مسئله تازه را بیفتان آورد، که محالهین او (حد سیون) او را مهم ساختند که او باین دو اصل،

معلوم می شود سوق میدهد، اگر به آراء عمومی جامعه معارس شناخته شود، با ندادن طرف ما
 بآن ها مقابله شود این حقیقت دارد که هیچکس کوشش و حدان را برای این-که شخص حیر خود را
 بربك مقام سامی نری از اخلاق نگذارد نمی شناسد، الا اینکه در اثر موافقه بقوانین قضائی
 که ملکیت را تثبیت و قراردادها (عقود) را حفظ و مجازات جرائم را تعیین می نماید باشد.
 زیرا که درین حیرهاست که اراده کلی و عمومی در نظر گرفته شده است.

هیگل معتقد است که این کوشش های وحدانی که خود را ناری میدهند و فائده
 ندارند، در حقیقت ریشه های شرارت اخلاقی میباشد. الا نه که وحدان، موجودیت خود را
 با هم آهنگی روابط اجتماعی موضوعی، که در دریاها موجودیت خود را می یابد، شناسد.
 درجه اول این روابط درعائله تشکیل میشود، و درجه دوم آن جمعیت ملکیتی، و سوم آن
 حکومت است، که عالی ترین مظهر فکر عمومی است در فضای عمل

مکتب هیچکس بک عصر مهمی است در دنیای اخلاق جدید، و لاکن شاید نمود مستقیم
 آن در افکار اخلاقی، آن اندازه نباشد که تحریک فوی مطالعات انکشافات تاریخی فکر
 و جمعیت انسانی او بطور غیر مستقیم دنیا نمود عمیق و حاو ندی نموده است، نظر به عقیده
 هیچکس، روح کایمان عبارت از یک عملیه و کبری است از مجرد گرفته تا ما دی، و دانستن
 صحیح این عملیه کلیدی است برای ترجمه و حل نشو و ارتقای فلسفه اروپائی؛ و باز عقیده
 او تاریخ نوع انسان عمناً تاریخ انکشاف ضروری روح آزاد است، که بواسطه اشکال مختلفه
 تشکیلات سیاسی بوجود آمده است، که اولین آن ها شاهی مترقی است، که در آن آرا دی
 تنها اران شاه است؛ و دوم آن جمهوریت یونان و روم است، که در آن بک هیئت منتهجه اساس
 برده گئی کسب قوت و فوقیت می نمودند، و بالاخره در جمعیت های امروری است، آرا دی
 که در بین آثار علمه تیوتون ها که بر شا همشاهی ها نظمه روم چیده بود، امروز بحث حق طبیعی
 تمام اعضاء جامعه، حلوه می کند، تاثیر نطق هیچکس (که بعد اروپا او نشر شده است)، که در آن
 نطق تاریخ با تاریخ فلسفه شرح داده شده است، اران چبری که حدود مکتب او بود، بارها در تر
 و عمیق تر رفته است.

(که احیر الد کر عموماً مخلوب فیجته ، ۱۷۶۲-۱۸۱۴) که حا شین کانت بود کشته بود، وهم چنین درین اواخر توسط ٹی اچ. گرس T.H Green (۱۸۳۶-۸۲) عقلیت جرمی در انگلستان بیشتر شوع یافت. طمقہ حدید Transcendentalists (فوق العقلیوں) انگلستان بیر اریں مکتب فکری سر چشمه گرفته اند ودرین او احر امثال رالف Ralph، ووالدو Waldo و امرس Emerson یک تعمیر روشن تری اریں مکتب داده و آبرا باطریات شخصی خود و بعضی معکوره هائی که ارمکتب Puritanism (حمیت پروتستان) گرفته بودند ملحق کردند.

(ح) در نصف احیر قرن ۱۹ نظریه نشوء و ارتقاء در علم الاحلاق و دیگر شعب فلسفه و افکار ساینس اثری انداخت که تطبیقات هر برت سپنسر Herbert Spencer هم در آن اطراف است، اگرچه نظریات اخلاقی نامر ده قبل اریںکه او به نظریه نشوء و ارتقاء معتقد شود میان آمده بود.

بهر حال انکشافات آینده فلسفه اخلاق (و عقیده مکتب نشوء و ارتقاء «علم اخلاق») مربوط است به مرید نشوء و ارتقاء نظریه نشوء و ارتقاء، وهمچنین مربوط است به مطالعات ریاد تری از نیالوحی (علم الحیات)، سیکالوحی (علم الروح)، و سوسیا لوحی (علم الاجتماع)، که شامل اترو پو لوحی و بعضی پهلوهائی تاریخ انسان هم باشد، تا اینکه بیش از پیش علوم متعدد و مساعد و ضروری برای مرید مطالعه علم اخلاق تهیه شود، و غالباً ممکن است که توسط نظریه نشوء و ارتقاء علم اخلاق دیگر بحیث فن شناخته نشود، ولو که جنبه های عملی اخلاق میر بالضرور باقی نماید، زیرا که اخلاق نظریه عمل و سلوک است و اریں جهت آنطور مناهج تحلیلی را مهیا خواهد کرد که در کبان فرد و جمعیت موثر باشد، بعوض اینکه تنها هدایات و اوامری بدهد تصادف نظریه نشوء و ارتقاء با مو دیمو کراسی، علم اخلاق را با جهات فلسفی آن از اسکاء برارزش ها، معکوره ها، معیارها و قانون هائیکه تماماً محدود است، بحاجت خواهد داد و اخلاق را طوری تشکیل خواهد داد که بیش از پیش وجود موجب انتظام فرد و هم جمعیت گردد.

مسلك خود را رها کرده است، یکی از این دو اصل او این است که کمیّت لدن از کمیّت آن مهم تر است و دیگرش اینکه حود فرد طبعاً اجتماعی است ازین رو مسلّمه فطری حود سعادت حود را در جمعیت جستجو میکند، نه بالعکس، جاب-تو اورت میل دیگر منفعتی هارا برای بکه از حود عناصر عالیّه در تعلیم و تربیه عملت نموده اند، و هم از بکه از آوردن عناصر تهذیبی در اکتشافات تاریخی حود گرفتاری کرده اند، نه عید اب شدید مینمود، و بدون اینکه اساس های فردیت را رها کند، ستوارت میل تا در حه و اسی برابر مکتب های (ب) و (ج) که در آینده می آید رفته بود منتسب من معروف مکتب (ب) عمارت انداز... کلرچ Coleidge (۱۷۷۳-۱۸۳۴) و موریس Maurice (۱۸۰۵-۷۲) و ستر لنگ Stelling (۱۸۰۶-۴۳) که از آن جمله بین Pain (۱۸۱۸-۱۹۰۳) متعلق است بهمین مکتب تجربی و منفعتی ۱۰ ما سید گو یک Sidgwick (۱۸۳۸-۱۹۰۰) در کتاب (مسیح علم الاحلاق) حود کوشش میکند که مقایس منفعتی را با مبادی و منافع حدسی جمع و ملهوق کنند. (ب). عقلیت جرمی چیزی است که در فلسفه کانت روح حود رسید. کانت «وطایف عقل احلاقی انسان را تحت یک اصل آورده و گمت «و حدا و شعور در قانون احلاق صابطه مکمل و کافی عمل است» کانت میگفت: بر اساس این وحدان و طبیعه است که معکوره آزادی و معکوره قدسی و عمارت دیگر را اون^۸ احلاق بروی مادر و راه را از عقیده بسیار معقول حساب حقایق قدسی نار نموده است، که همچنین روزنه بروی معارف فلسفی و سیاسی بسته بود، کانت به عقلیت آنقدر علو داشت که بتمام به تجربیت، هگل Hegel کوشش میکرد که بین معکوره کانت و معکوره شیلر Schiller و اسپینوزا Spinoza (خصوصاً در زمینه افکار گوته Goethe) تطبیقاتی کند، و هم میکوشید. نشان دهد که نظام اجتماعی مداب حود یک نظریه مرکبی است از اراده و عقل، و هم اینکه قلمرو قانون مدنی از حیات عالیوی گرفته تا حیات اجتماعی و معاملات تجاری و حتی تا حکومت، دنیای احلاق را تشکیل میدهد، (که آنقدر حقیقی است مانند دنیای طبیعی) که ازین دنیا فرد نیز نباید نوبت حود خط حود را بگیرد، نمود احلاق جرمی در فکرت انگلیسی عموماً توسط کلرچ و توماس کارلائل بعمل آمده.

من پتك طبيعت و سمدان نظور نگدارند هكسلی ناسكه عالم حیوانات است میگوید که
 «علم الحیات بهیچ صورت نمیتواند» رهنمای اخلاق ما باشد و ما نمیتوانیم سر و شت خود را
 در دست طبیعت کوری که تینسن Tennyson مقار و چسگال آن را بحون آلوده تصویر
 میکنند، نگداریم آیا ممکن است نگداریم طبیعت در قوالب خود اخلاقی را بر برد که
 سلیمان در آرزو وحشت و درندگی بار آورده بود و هیچ شکلی از رحمت و عدالت و محبت
 در آن نمود، مگر هر حال سپسرخ اخلاق را تابع انتحاب طبیعی و نثار ع للبقاء میداند،
 و میگوید که اخلاق هم در پیشگاه تجربه شدید عرصه شدنی است و هر چه از آن ناعراس
 حیات مساعد باشد، نقابون تقاء اصلاح باقی میماند «خلق عالی آن است که همراه
 حیات همراهی و نه عرس آن معاوت میکنند» پس هر آنچه که حیات مساعد است آن را
 اخذ میکنیم و هر چه در راه آن مواضع ایجاد می کنند، طرح می نمائیم، و نه عسار
 دیگر اخلاق باید در درامع که آرزوهای محتمله که از اعصاء
 هیئت اجتماعی برور میکند معاوتت کند، و چون علاقه فرد و مجتمع با اختلاف زمان
 و مکان فرق پیدا میکنند، لاجرم فکر حیر و شر هم در بین طوایف فرق ریادی دارد.
 سپسرخ میگوید طبیعت ما مقیاس دقیقی داده که توسط آن يك و مد را بهریق مسکنیم
 و این مقیاس لذت و الم است اگر سلوک ما در مس ما رضا ورا حتی ایجاد نمود، دلیل
 این است که سلوک ما مناسب حیات ما است، چرا که همین اطمینان باطنی، نیکو دلیلی
 است که طبیعت آن را انتحاب کرده، و برای حفظ حیات مناسب داشته است مقیاس
 حیر و شر لذت و الم است، چه این لذت و الم دلیلی است که طبیعت آن را برای تفریق
 حیر و شر بوجود آورده است، سپسرخ میگوید که شکل اخلاق همیشه تابع حیات طبیعی
 و با اجتماعی است، و حیات طبیعی صدا و انعکاس حیات اجتماعی است و چون نظام اجتماعی
 قرون وسطی شروع به تطور و تعمر نموده است، اخلاق هم در بطور است روری بود که
 نواح مجد و شرف بدون سرهای سرناران خون آشام دیگر انتحابی نداشت، و کسانیکه
 اوقات خود را در رراعت و صنعت صرف میکردند، سدگان برده گان آن سرنازان
 می بودند، اما آن رور کار متبديل شده اکنون صحفه زراعت و صنعت که معتمد بر قوه

(۸) علم اخلاق نسوء و ارنهائ: ار نیمه آخری قرن برده ناین طرف اوکیار اخلاقی ریر اثر بطریاب اتباع داروین Darwin رفته است . داروین شخصاً (برخلاف بعضی ار اتباع مرتاب خود) در باره دانیات مطلق تعهدات اخلاقی بحثی نمکرده است فقط چیریکه نآن عموماً علاقه گزرفته و نائحائیکه برد او مربوط ناخلاق است در اطرای مسائل حیلی ابتدائی است ' او اساساً علاقه مند بود که نشان دهد ' در اخلاق و دیگر شیون حیات انسانی ' ضرورتی بیست که فاصله بررگ و دفعی بین انسان و حیوان فرص شود . فقط سلیقه و عریبه و عادت که برای نقای اصلح در محادله نقا در بین حیوانات خدمت می کند ' رفته رفته ' نه کیفیات و ملکات اخلاقی اسکشاف می کند ' و هم عین آن خدمت را در حیط حیات انسانی و اجتماعی بر می نماید داروین نمایلات اجتماعی را اصلا سابقه میداند که ار محبت ابوت و بانمون اسکشاف یافته است ' و معلوم میشود که داروین اشارت میگوید انتخاب طبیعی که در مراحل اول خود موجب بررگ اسکشاف آن عرابر شده بود ' شاید عالماً لیباً اثری در انتقال آنها ار عادات قبلی و اخلاقی اجتماعی تا بن اخلاقی که امروز برر و ح خود رسیده است داشته باشد . مگر او اعتراف می کند که انتخاب طبیعی حتماً سبب یگانه این تطور بیست و ارین هم خودداری می کند که اخلاقیات منسکشمه ملل را فیهرا محصنك (سلیقه اجتماعی) شناسد علاوه بر آن داروین معتقد است که این کیفیات و فاداری و همدردی که در قبایل در حال ابتدائی شان تأثیر ریادی در (تنارع للمقاء) شان بوده است ' شاید در اوقات احیر مابع مثبت کمال جسمی و طبیعی شان شود . بهر صورت اگر ما ار همدردی چشم پوشیم انتخاب طبیعی که حس شریعی است ارین مرود و اگر غفل را پیروی کرده دنبال انتخاب طبیعی برریم کمال و کفایت طبیعی را نباید ار دست بد هیم و این سوال لا محلی است .

(۹) هر برت سپسر : HERBERT SPENCER (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳) اخلاق را همانند باقی علوم نابع تطور و نشوء و ارتقاء و انتخاب طبیعی میداند و میگوید ناید زمام انسان در دست طبیعت گذاشته شود ' تا هر اخلاقی را که لازم میداند ' برایش انتخاب کنند اینها میخوانند اخلاقی را که بقرون متوالیه موجودیت اجتماعی ما را تولید کرده

ارین قبیل چندین واقعات مالیحوالیائی ناکامی در فلسفه او هست که بارها ارتائیحی که سپنسر بآنها در تطبیق مشور و ارتقاء نه سلوک اساسی نائل شده است، بیشتر است. که این ناکامی را سپنسر هم شخصاً حس کرده بود، کوشش های او درباره علم اخلاق در اول قدم بواسطه اینکه او نتوانست از دام فلسفه های که میخواست نظام خود را حای بشین آنها بسارد و ارهد، عقیم شد، پیش از همه بامبرده ار کدام مماثلتی که بین فلسفه او و فلسفه «منفعت» موجود باشد انکار نمود و گهت که اساس «بررگترین سعادت برای بررگترین عدد» اساسی است که معنی ندارد. چرا که اساساً اصلاً در معیار سعادت خود متجددالرأی نیستند، و بر تصور سعادت را مسئله که باید در روشنی مبادی علمی حل شود پیدا شد. نه اینکه بر تجربه آید و سعادت جهانی، علم جهان شمول بخواهد، که آرا وضع کند، و اشخاص معتدل و کماهل بطلبند که آرا آرزو کنند، و علاوه برین قانونیکه میگوید. «هر شخص باید يك شخص حساب شود و هیچکس ریباده ار شخص نیست» بر سیاباً تسلی بخش نیست، چرا که این متضمن آن است که بیکاره و مجرم بر باید ناند اره مرد کارگر و مرد فاضل بهره داشته باشد، و بر این قانون برای سلوک خصوصی قاعده نمیدهد که ار سلوک عمومی جدا باشد، و نه هم هدایت حقیقی بر ای مقننین تقدیم می کنند بر ا که نه سعادت و نه هم در اربع سعادت و نالاحره به هم شرایط ادراک و تحقیق سعادت، قابل توریع و تقسیم است. و در حانمه «سعادت عمومی» نمیتواند که برای اخلاق مبادیء شود که عملیات تقمین بقیادت آن احرا شود، و اگر این معیار بر روی کار باید آرا «عدل عمومی» گهت نه «سعادت همه گیایی» سپنسر سیکالوچی مکتب لدت را که مکتب منفعت نظریه خود را توسط آن تعدیل می کرد قبول می کند، اما نظریه رارده می کنند سپنسر «حیر» را چنین تعریف می کنند «سلوکی که بحیات مساعد است» و بار تعریف می کنند «سلوکی که مساعد است نه فضل لدت برالم» سعادت راهمیشه بر احساسات و نالاحره احساسات گوارا همپی می داند، و هیچ کوششی نمی کند که اصول انتقادی خود را که کما میانه به مکتب منفعت تطبیق کرده بود به نظریات لدت تطبیق دهد. و هر چند که او (بحیث مخالف مکتب منفعت) بوحود بعضی حدسیات و الهامات اساسی اخلاقی معتقد است، بار هم این حدسیات را نتیجه

عقل است، حای میدان کنار راز را گرفته است، و کمون این امور که تکیه کاه بر رگترین مجتمع است، عرت و شرف رانه پیمانۀ بر رگتری حلب میکنند، و چون عمل بدون ارسایۀ عدالت ددیگر حانمونی ندارد و عدالت بدون حریت بر گاه و نوائی یافته نمیتواند لاجرم حریت اولین فرصتۀ دمه حکومت است

سپنسر عدل را چنین تعریف میکند: «هر انسان در هر چه میکند آزاد است، بشر طنکه به آزادی انسان دیگری که عین این حقوق را دارد متعرض نشود» سپنسر میگوید: که این تعریف بعدل در حکومتی داده میشود که حدیاب خننگ در آن باشد و حکومت صنعتی باشد، چرا که طبیعت خننگ برد سلطآن قوب، اطاعت کور را نه دارد، و بها صنعت است که امن و راحت و آزادی رأی و انتمکار را طالب است. حقوق اساسی انسان برد سپنسر، حق حیات و حق آزادی است، سپنسر به شکل حکومت هیچ علاقۀ نمیگیرد و میگوید: حواء شاهی مطلق و حواء مشروطه و حواء هر چه که باشد تا وقتیکه ما بحیات و آزادی بهره مندیم فرقی ندارد. در بارۀ رنهای عقیده دارد که چون صعیف اند بقانون نقاء اصلح نباید کسب قوت کنند، و اگر اینها در انتخاب و غیره قوتی کسب میکنند گویا انتخاب نیابت و وکالت شان خلاف انتخاب طبیعی میگردد؛ و از طرف دیگر حس ایثار شان هم بیشتر صعیف را که باید ازین برود تقویه میکنند.

ناید! اما نیت بحای ایثار حکومت کند، اما نیت از ایثار مقدم است و اما نیت است که هر کر حیات و نقاء اصلح است؛ و بلکه ایثار در حقیقت خود شاحۀ ارا نایت است، آیا پدیری بدون حب ذات دیگر چیری هست؟ وطنیت هم در حقیقت حبات است، سپنسر میخواست که از مفکوره های منترعۀ علم الحیات حل معمای اخلاق و باقی مسائل حیاتی را بدست آورد، و تصور نمود که وظیفۀ علم اخلاق است که از قوانین حیات و شرایط و خود مقیاسی حاصل کند، که کدام نوع عمل بالسرور موجب تحصیل سعادت، و کدام نوع موجب شقاوت است، و ازین سبب سپنسر صمناً اشاره میگردد که علم اخلاق اگر میخواهد قیمتی داشته باشد باید انتظار بکشد تا که «قوانین حیات» و «شرایط وجود» بطور خاطر حواء تحمیناً توسط علم الحیات و علوم مربوطه آن رنگ تعمیم و تثبیت را بخود نگیرد؛ که

نشوء و ارتقاء اجتماعی عبارت از این است که تسبیح قوی اجتماعی نشوء و ارتقاء یابد. و شکل بهتر آن این است که قوی ترین عصویت در آن نیکار افتند. لیکن سوال مهمی پیدا میشود که آیا ماهیت این عصوب قوی ترس اجتماعی چیست؟ و یا مشابهت بین جمعیت موجوده اجتماعی و حیات عصوی اجتماعی کدام است؟ که درین باره کدام هدایتی به ما داده شده است. حقیقت ایست که در اشتمدان نشوء و ارتقاء ما لآخره چیر یکه ناید نگو یسد هما با اسکار فوا بین اخلاقی است، و همان است که بطور مطلق میگوید که معروض آن قوا بین نباید اخلاق اعتیادی که بر اساس علم الحیات وضع شده باشد قبول گردد. پروفیسر هکسلی Huxley میگوید: ترقی اخلاق جمعیت نه بتسکی بر تقلید عملیات طبیعت و نه هم در گریز از آن است، بلکه در محاذله و معابله است با آن.

(۱۱) فریدرک نیتشه FRIEDRICH NIETZCHE (۱۸۴۴-۱۹۰۰) اخلاق را بدو نوع

تقسیم میکند اخلاق حواجه گمان و اخلاق مردم ناراری. نامبرده عقیده دارد که نوع اول اخلاق که عبارت از مردی و دلیری و اقدام و حرأت ناشدار رومی ها و آریین های شمال باقی مانده، و نوع ثانی آن که عبارت از حصوع و انقیاد و ایثار ناشدار آسیای وسطی و اروپا است که شکست خورده اند، بین طبقات ناراری رواج یافته است. نیتشه ایثار را ضعف تصور میکند و آنرا طلب معاشرت می خواند، نیتشه شرف را نتیجه عقاید باستان و روح سلحشوری و فیکر ارستو کراسی میداند. وجدان را بهودی و صراحتی، و دیموکراسی را بهور حواری می نامد. نیتشه اخلاق را اراده قوت می شناسد و میگوید: عقل و اخلاق برد اراده قوتی ندارند و حتی فلسفه هم تابع آن است، چرا که انسان اول اراده میکند و بار برای اثبات آن برهان می آورد. رعبات باطنی انسان بعضی های اراده قوت او است. عریزه برد نامبرده شد بدترین انواع دکان است، او میگوید اسخاص قوی رعبات خود را به پرده عقل نمی پوشیدند، و رعبات خود را بوعم می گفتمند؛ و لاکن دیموکراسی بهود و بصراحتی آنها را محجوب ساخت و آریین است که کمون فصیلت ارستو کراسی باستانی از بس رفته است. اروپای امروزه را بهودیرم حدید تهدید

دچار نژادی می‌داند که تدریجاً تربیت و تشکیل شده و به توارث مانده است، حقیقت این است که هر تحلیل فلسفی سپس سرانجام یکدسته نظریات متناقض منتج می‌شود. خیلی مشکل است که کسی نداند که آیا او می‌خواهد نابرابر صواب بشود و ارتقائی خود اخلاق توارثی را بهیچ مطلق تعویبه کند و یا اینکه می‌خواهد آن را ترك دهد و عوض آن از روی علم الحیوان اصول دیگری مروی کار آرد او در امتیاز بین «اخلاق مطلق» و «اخلاق نسبی» متحیر و مقررده مانده است؛ چنانچه در دو فصل اخیر کتاب خود (معلومات و مقدمات اخلاق) درین باره بحث می‌کند، اخلاق مطلق آن است که از آن بطور قوایی بحث می‌شود که سلوک انسان مثالی را در جمعیت مثالی رهممائی می‌کند و جمعیت مثالی چیزی است که رفتار انسان در آن بدرجه اتم تکمیل رسیده است که می‌تواند خود را با احتیاجات اجتماعی تطبیق کند اخلاق نسبی از آن سلوکی بحث می‌کند که برای آن جمعیتی مفید است که همواره سرمنزل ایسکه خود را بمحیط تطبیق کند رسیده است؛ یعنی همواره تمام است؛ او هیچ نکته است که چطور این دو اخلاق را سرهم آورده می‌توانیم. الحاصل مقیاسی که از سلوک محصوله علم الحیوان بدست می‌آید قابل حنده است. سلوکی که آنرا بیشتر اخلاق می‌گویند آن است که يك میلانی را خواه از طرف فرد و یا جمعیت آن کیمیا بی نشان دهد که بیشتر «محدود» و بیشتر «متلاصق» و هم بیشتر «متحاسس» باشد. بهر حال با این نظریه نشؤ و ارتقاء ممکن نیست راهی برای اخلاق پیدا شود؛ چنانچه که ممکن نیست «بقا» را بجای «کمال» قبول کنیم.

(۱۰) سپین STEPHEN : این فیلسوف مانند باقی دانشمندان نشؤ و ارتقاء

بعین این انتقاد دچار است. این شخص می‌خواهد که «صحت عمومی» را بجای «سعادت عمومی» نگذارد. او می‌گوید که شرایط «صحت اجتماعی» باید توسط «بنیة اجتماعی» و «بانیسج اجتماعی» امتحان شود؛ که این قوانین ممکن است بصورت حدأ گساره از آن قوایی که افراد توسط آنها جمعیت را تشکیل می‌کنند، و طایفه خود را انعطام دهند.

به حس بشری، اسباب لطف حالی است و اگر چیری موجود است افراد است اگر يك نوع بهتری بر وی کار می آید، بهتر است که اسبابیت ازین برود، ما باید نوع راه تربیه خوب بسازیم، انتخاب طبیعی کاری کرده نمیتواند الا اینکه انواع را ازین برده و طبقه متوسط را که کمترین ارایشان است تقویت کند، ما باید نگهداریم افراد ممتاز ما کیف نشاء مراوحت کند و فرزندان عمقری از حادمه ها و ناراری ها بعمل آیند شوین ها و ر خطا میکند که میگردد، محبت عامل صحی است . وقتی که مرد دارای محبت میشود، حاکمیت آن سقوط میکند بهتر است که محبت را برای مردم بدهد و عمقری ها حکومت کنند، اگر اردواحی هم درین بیاید باید که بهترین ربا برای بهترین مردها برسد (بدون علاقه محبت) چرا که عرص مسائل نیست بلکه تعالی و ترقی نوع است، اسبابیت بدون صفای حمیره پیش نمی رود، عقل تنها موجب بررگی نیست، عقل نیز محتاج است چیری که آنرا بلند مرد و آن حوس است، و قتی که ما عصر خوب را بدست آوردیم، باید آنرا تربیه خوب یعنی تربیه شدید و عنیف بنمائیم، که بتواند مصیبت را بحاموشی تحمل کنند، منظور يك مرد فوق حیر و شراست، و اگر مردم ناونگویند که نوار قانون احلاق طبقه متوسط بیرون شده، او از اسباب رسالت بخواهد گذشت، نلی «شجاعت حیر است» «حیر چیری است که شعور قوت را ریاده میکند، حیر از اده قوت است، حیر قوت است شر چیری است که ارضع پیدا میشود و شر ضعف است» بهترین مهیزاب اسان دوستی او است تا محاطره و جهاد بشرطیکه عرصی در آن باشد، حگک حیر مطلق است تا اینکه درین زمانه سامان حقیری دارد، و لاکن چون جهاد است بهتر حال يك است، حگک و تراجم اگر چه ناراری ها را بر وی کار می آورد، بار هم ممکن است که مردی را بمیان آورد طوریکه ستاره ازین سیاهی و ناپلیون ازین تراجم آشکار میشود مردم که طبعاً میخواهند پیش روند اگر ناپلیونی را می بیند گویا کم شده خود را یا فته اند، اگر خودشان قوه عبقریت ندارند، درین شبهه نیست که آن رروهای مردان بزرگ حان میدهند، و باسم امثال ناپلیون نشیده آحرین خیاب، خود را میخوانند، اگر همه مردم دست بهم داده و برای عایه

میکند و حتی «شوپن هاور» و «فجر» هم بودائی شده احساسات رحم و شفقت را بخود راه داده اند. امروز اقویاء بدرحله صعفاء نمرل نموده و چمپین شده که میگویند. «کاری ممکن که اشخاص معمول آنرا کرده نمیتوانند» احلاق صعفاء در اقویاء نمود کردن و اقویاء بر بهمان حالک نسره برابر شده اند

فصائل شریرة که اقویاء دارند بیشتر از فصائل نیکوی صعفاء به جامعه ضروری است. قساوت و شدت و مخاطره نسبت به صلح و امن و راحت دارای قیمت کمتری نیست برر گترین شخصیاں و قتمی بو خود می آیند که آنجا عیب و شدت لازم است به رحم و شفقت. اگر شرر، حیر نمی بود در تنارع البقانا کمون باقی نمی ماند. حیرر بسیار، بسبار خوب نیست و نباید حیرر و شرر را بر نداشتند. احلاق باید بر اساس بیالوخی نهاده شود و نباید بر اشیاء بمقدار نیمی که ار آنها بحیات^{۳۳} میرسد حکم شود و مفیاس حقیقی فرد و یا جامعه قوت و مهدرب است که بیشتر بحالت جسمی شان متوقف است. اگر یک و طرره حون در دماغ زیاد میشود برر گترین اثر را در مقدرت آن میکند، که عدد درین باره اثر ریادی دارد، او هام بود برم نتیجه بر بح است و علوم ما بعد الطبیعه المانی محصول نیرة آن است

طبیعت صعیف است که میگوید «حیات چیری نیست» و درایش بهتر است که بگویند «من چیری نیستم» اگر عوامل فساد در احلاق اقویاء راه نیاند آنوقت حیات قیمت خود را کم میکنند.

نتیجه عقیده دارد، که فلسفه یونان عزیزه اصالی ایشانرا تپناه ساخته، و متنا فریکس شان میتالوخی عالی شانرا از بین برده، درامه دیونیر یوس و اپولو، که یکی ار شاهکارهای نتیجه است این صحنه را شان میدهد. نتیجه بهر رودشت حطائیه دارد، شاید برای اینکه رودشت هم تصفیه سلرا میجو استمه است (۱) و متاسف است که به نمود بودائی و بصرا بی آن افکار از بین رفته است، نتیجه به سویرماں معتقد است و میگوید «عایة انسانیت انسان اعلی است

(۱) همه نویسندگان نمکراس اند که چرا نتیجه انقدرهانه رودشت الامام دارد ولی ازین مطلع نیستند که رودشت هم تصفیه سلرا میجو استمه و در انندای اوستافصه این است که ناند شهر و یا قلعه بلخ از نیری های معیوب نهدی نماید که اوستا درین باره که عنص طریرة نتیجه است بصیبلی دارد. و از طرف

ار همه چیز عالم فریالوحی (علم و طایف الاعضاء) میداند، و اساس این علم معیار نهائی هر چیز را مربوط به قیمت آن می‌داند، و نایسکه مجموعه اخلاق او این است که باید همدردی، محبت، تحمل و همه عواطف حیر خواهی دیگران، که کنون موجود است از این برود، نارهم مفهوم دیگری برای صفات و عواطف مد کور، بیک نهج بسیار ایشان کارا، و حیر خواهانه و حتمی عر خواهانه حائی میگذارد، و راه را برای انسان عالی تری (سویرمان) که در آینده (بعقیده او) می‌آید مهیا می‌کند، و همچنین با سلوب مخصوص خود متمواد که دعای منصاد « خود خواهی » و « غیر خواهی » را با هم صلح داده با سلوبی کاهیان شود که دیگر حواریون نشوء و ارتفاء با کام شدند، فصائل دیسی امثال شفقت به صعیف و بیمار (بعقیده او) موقعی را به میان من آورد، که صعیف و بیمار بیک معاوب نارهمی را بر خلاف قوی برانگیزاند این فضائل فوق باید عوص شوند به ارین سبب که ما می‌خواهیم فصائل اجتماعی را معیوب و مردود نمائیم، بلکه از این باعث که این اخلاق، طبعاً حیات صعیف و بیمار و آنهائی را که طبیعت ایشان بر گک و ساری نداده است، ادامه میدهد این مردم در ذات خود صد اجتماع و دشمن نقای اصلح و دوام اشکال قوی انسانیت مهیا شدند. بالاخره نتیجه وضعیت جامع الاصداد خود را ادامه داده، موجودیت (مع‌رسانی بعیر) را اساس « انانیت » شرح میدهند و فسح و نسح دفع رسائی بعیر را پیش نهاد می‌کند، ناین طریق که این اصول خود خواهی را به حوائط منطقی شان میرساند، او بهر حال نآن عریره های اخلاقی توسل می‌جوید که انسان را برای ندأ کردن منافع شخصی خود در راه حیر جمعیت بهتری مهیا می‌کند عریره هائیکه عمیقاً در ذات خود بعیر دفع رسا است - و این عریره ها را تعدیل نهائی اخلاق معرفی می‌کند، این است نظریات نتیجه و ناینسکه سنار چهرهائی است که باید از نتیجه آموخته شود مانند ایتقاد بر اخلاق متشاورم و بر تفسف های نهائی و جمود ها و حموشی‌ها، نارهم نظام او نا ضرور رد و نقد خود را با خود دارد، و خودش تردید خودش میباشد، ریرا هر فلسفه که راه حقیقی تاریخ را مقلب کند و حقایق اخلاقی را موعع نماید، نمیتواند که خود را به پیشگاه محاکمه متین انسانیت کما مدات سارد

اسمیت که اسان اعلیٰ (سوپرمان) باشد بگوئید، آنوقت رددشت با آن ربح والمی که دارد، بایشان این نشیده را خواهد حوا بد «ای مرد می که کمون به حدائی زدگی میکید برودی دریک قوم متحد خواهید شد، وار شما يك ملت مختار بوجود خواهد آمد؛ و سپس اسان اعلیٰ را خواهد راد» :

نتیجه شدیداً مخالف دیمو کراسی است و آروو میکند که اربین برده شود، و حقی دست به دعاست که مسیحیت بزار اروپا رحت برسد، او حکومت را باصطلاح خودش (بینی شماری) میداند او بحکم و تفوق عقیده دارد او می گوید آیا اربینکه در کان دارهای دیمو کرات دسته های اسان را بکارخانه های ریزمینی برده و برنگ تدریجی می کشند، بهتر است میدان قتال برده بایشان روح حیات مردانه بدمند؟ نتیجه عقیده دارد که دولت ارعائله و پدرشاهی بعمل نیامده است، بلکه ارحمات و هجمات دسته های قبائل مهاجم میان آمده، و نتیجه مقاولات احتماعی را می شناسد

نتیجه می گوید مسیحیت دیمو کراسی آورد و احلاق قوی آریایی ناسقایی را اربین برد، اربین دیمو کراسی بالشونکی تولد می شود و حال بدتر می گردد، می گوید؛ مردها پایان رفتند و رباها بالا شدند، و کمون حسیت اربین رفته بحیث حای آرا گرفته، و شاید سرزن و مرد مناقشه و مجادله پیدا شود ولی اگر مرد، مرد ناشدند، طبعاً به متانعت او راصی است.

نتیجه می گوید: این اقوال من بگوش هائی که اربعات دیمو کراسی پر شده است بدخواهد خورد، ارستو کراسی من چبری است که می تواند اروپارا متحد سارد، و این احساسات وطنی تفرقه اسدار را اربین برده و سپس اروپائی های صالح را امثال ناپلیون و گریته و بیتهوفن و شوپن هاور و هینی بروی کنار بیاورد.

نتیجه بوضاحت میدید که اگر احلاق بصورت گامیا نابه ارتقائی شود، باید مسکرم احلاق تماسح کنند و احلاق عادی متداوله بی احلاقی محسوب شود او بصراحت گلو زوری و گور بلاری و همه کیفیات و کمباتی که در موقعیت مهارت نقاء ضروری است و اساس احلاق ارتقائی را تشکیل میدهد، ستایش و تجلیل می کند نتیجه خورد را پیش

گفته میشود، همانا ادراك آبی است که سردست است، یعنی این رنگ و این صورت و این طعم و این بوی حاصره، که امثال این چیزها عالم حقیقی است.

سنتیانا میگوید اکثر فیلسوف ها و مخصوصاً حرمی ها درین دنیای شك بسیار علو نموده اند. و حال ایشان مانند کسی است که نمرص مایبای دست شوی گرفتار آمده همیشه متواتراً دست خود را لرلوث مرهوم میشود حتی اگر ناشان عور کنیم بین فلسفه و حیات شان فرق ریادی می یابیم، در ایشان در فلسفه خود بعالم شك مهمك اند، ولی در حیات رو مره خود برین دنیای آبی و دنیای واقعی رندگی می کنند. گو بسا در حیات خود در فلسفه انکار دارند و در فلسفه خود در حیات. ولیم جیمز William James موسس مکتب پراگماتیزم، وطیعه فکر را درین نمیداند که باید کسبه حقایق را درك کند، بلکه کاری که فکر میکند این است که به نتایج و اعراض آن حقایق برسد، او میگوید فکر چیزی است که ناید آرا در راه درایع حیات انکار اندازیم، و نارار آن در راه تطور حجاب کمال استفاده کنیم.

ما چرا این قوه عقلایی خود را در جستجوی قوائی صرف کنیم که ماورای طبیعت است و برای ما معاد و یا امید می ندهد. عقل برای آن آفریده شده که آله رندگی و وسیله حفظ و کمال آن باشد و اربین رو عقل ناید دبال وطیعه خود ببویند و دامین بکمر رده در اعمال حیات عملی داخل شود. به آنکه در استمودیوی او هام دا حل شده و قلم مورا گرفته عالم عیب را که بحیات انسان هیچ ارتباطی ندارد تصویر کنند.

در حائی که افکار با هم مدارسه می کنند حقیقی ترین و بهترین آنها آن فکری است که نخرنه عملی آنرا مهید نداند. و هر چیزی که در حیات سود مند باشد، حواء مطابق واقع باشد یا نباشد، همان چیز حقیقی است، و اربین رو هر فکری که نمردهد و فائده رساند آنرا بحیث حقیقت قبول می کنیم، و الا ار حساب خود بیرون می نمائیم و آنرا وهم باطل می انگاریم.

موسولینی خود را پیرو دین ولیم جیمز میدانست و در سیاست خود به عقل مجرد اتکاء نمی کرد و به نتایج مادی آنها میدید. نتیجه هم میگفت اگر باطل تواند وسیله

ولو که هر چند بیان او در حشان و بحث او ما هرا نه هم باشد. بالاخره تصور قوت و اقتدار و فوقیت که نتیجه نوسط آن میجوهد افکار اخلاقی خود را بنا کند، و قتی که امتحان شود، دیده میشود که نسبی و غیر متلیمان است، و نمائند معیار های دیگری که دیگران از فلسفه نشوء و ارتقاء گرفته اند حاصلی از آن بدست نمی آید. انسان که طالب قوت است، برای این نیست که قوت عایه او است، بلکه قوت وسیله غایبه دیگری است ماورای آن. نتیجه درباره *Uebermensch* که آنرا مشخص نکرده است بسیار می بیچد. اگر مقصدش انسان مثالی (سوپرمان) باشد و هم اگر ما آنرا از نقطه نظر اخلاقی تحلیل کنیم شاید بطوری که نتیجه میگویند در جمله و خوش برود.

(۱۳) اخلاقی و پراگماتیزم I PRAGMATISM | مکتب «در نه» این مکتب

حدید که ارمان قرن بیستم است چنان نشان میدهد که فلسفه و اخلاق نمای احتیاط و حتی انقراض را گدشته است. جارج سنتیانا (George Santayana) بطوریکه معتقد است که شاید ناری های اولمپیک منافست های بین المللی را تسکین دهد و جای خشک همارا اشغال نماید، شاید ناس هم معتقد باشد که پهنای علوم طبیعی حلالی فلسفه اخلاق را برپرو خواهد کرد، و ناین چیزها اگر احتیاجی هم باشد باید بهمان اندازه باشد که بحداقل، آن احتیاجات را کمایت کند.

سنتیانا نامیگوید ممکن است که عقیده انسان حرافی محص باشد، ولی با این هم اگر بحیات سار گزار باشد، از منطق مستدل و حقیقی و حتی برهانی که بحیات آنقدرها مساعد نباشد، بهتر است.

او میگوید، عالم خارجی عالم فکرم فقط از راه حواس میرسد، و این رو به صبه و کیهیت حواس هر روح میگردد. و هم قتی که انسان حوا دت گدشته را بیاد می آورد از حافظه خود استمداد میجوهد، و این سبب آن حوا دت را حافظه درنگ خود ملون می کنند و این است که عالم را طوری که می بینیم و گدشته را طوری که یاد میدهیم بحال اصلی خود نیست، و لذا قابل آن است که در آن اظهار شك نمائیم. البته چیزی که یقین

بر میداریم که دهان آن بطرف بالات که آب آن در اثر حادثه نمی رسد و همچنین صورت راست و مستقیم استاده شده راه میرویم که موازنه خود را بمقابل حادثه حفظ میکنیم. دیوارهای حائنه خود را شاقول میکنیم که حادثه سبب اهدام آن ها شود «سده عرض نمودم که ایشان عمل را عبارت از طبع میداند، طوریکه رواقیون هم بعضاً درین ورطه افتاده بودند» پس هر چه که در راه حیات خدمت میکند، قیمتی دارد، و اگر نمی کند طلبانه و نیهوده و بی قیمت است اگر کسی ازین پراگماتیست ها بپرسد که فلسفه را بنفای سوسیسم و یانه عس، بنسندند پراگماتیست جواب خواهد داد که قلبه را بخورید!

ارتقائون هم تهرباً بهمین نظریه آمد و ایشان حق دارند زیرا ایشان بر اساس پالوچی حرکت میکنند و بیالوچی حیوانی اینطور میگویند. ولی پراگماتیست های ما این نظریه را ارتقاء نمس خود آورده اند

ارتقائون بیرعمل را مانند باقی حوارج بیش از مصوی نمی شناسند، عصبی که اساس درناراع نقار آن کار میگیرد و میگوید اگر عقل این محسین آله نمی بود اصلاً خلق نمی شد پس از هر گونه فکر بکه در عمل پیدا می شود حقیقت و حقایب آن بمقیاس تطابق آن به واقع و حارج بسب بلکه معیار صدق و حقیقت آن این است که مطابق بطروئی باشد که در راه نساء خدمت می کند.

مثلاً اشیاء خارجی ذاتاً دارای کدام رنگی نمی باشند، و رنگ های ایشان چیزی است که مولود و مصوغ چشم های ما است ولی تا وقتی که بگر رنگی که که در دهن من است، (ولو که در خارج موجود نماسند) نتوانم که اشیاء را بهم تمیز بدهم، و مثلاً ندانم که این سیب بواسطه سرخی خود رسیده و آن سیب بواسطه سبزی خود خام است، تا آن وقت گفته میتوانم که این فکر الوان صحیح است و هه چمن است حال صدای را صداهم در خارج وجودی ندارد، و عبارت اسرار مزاجی که گاهی کوتاه و گاهی بلند میشود ولی وقتی که بگوش ما رسید آن گاه آنرا صدای نامیم پس علاقه آن اهواج، بان صدائی که بگوش من میرسد، چیز بیهوده خواهد بود، اگر این صدا و یا آن امواج، امرار بک حطری نجات

خوبی برای حفظ حیات شود، ناند عین حقیقت و حق دانسته شود. دلیل شان هم این است که ما می بینیم که حس و طبیعت چطور متشکل می شود، در واقع این را بدون اندک دغدغه و بیگانه کاری نمی توانیم. و اگر این کار بدست فکری و عقل مجرد می بود، ممکن نبود که سپاهی اینکار را می کرد. و نه این حیات خود را در راه اولاد حاکم میگرداند ولی حوشدختانه ما را گمانست های فطری میباشیم و آن افکار را می گیریم که برای حیات معنی عام و بمعنی کلمه مفید است و اگر اینطور نباشد، انسانیت نمیتوانست ارحال حیوانیت از تقاضای خود بگذرد. (مشکل این است که این مردم راه عمل را گم کرده و عقل را چیزی مانده طبیعت می شناسند) «مکتب دریه» میگوید این چیزهایی که گفتیم تنها رأی عامه نیست، بلکه علماء هم در افکار خود آن استدلالاتی را بدست میگیرند که در راه بحث ایشان خدمت میکند، نه نظریه مطلق و مجرد. علم نه برق و طاقت و ماده و جادیت و اثیر چه کار دارد، اگر اینها کدام نتیجه در نظر نداشته باشد. اگر ما بخواسته باشیم که از برق استفاده کنیم چه احتیاج داریم که در ماهیت آن فکر کنیم. بلکه در حقیقت ماهیت برق عبارت از آثار و نتایج آن است اگر این کلمات برق و اثیر و بخار و ماده، نتایج نداشته باشند در آن وقت حقایقی بر محسوب نمیشوند و الفاظ مهم و محو می خواهند بود.

پس مذهب پراگماتیرم هر فکر را وسیله سلوک معینی میداند، معنی فکر عبارت است از تصمیمی که انسان را بکار میگیرد و او را میگذارد. و هر فکری که در ذهن بیاید میتواند که نام فکر را بخود بگیرد الا اینست که نتواند انسان را در سلوک او آطور رهنمائی کند، که رنگهای سرح و سپردارستیش های راه آهن، را بنده فطار را رهبری میکنند، و اگر این کار را می کنند بیهوده و بی معنی است و این رو باید هر فکری که در ذهن ما می آید رهنمای عملی ما باشد که سلوک ما را مشخص کند، و ما قوا عدی وضع کنند که بتوانیم بر طبق آن در راه حیات سیر کنیم مثلاً، فکرت حادیت ناین معنی است که با عادت مشخصی تولید میکند که ما را در سلوک ما مدد می کند و ما میتوانیم بر حسب آن علاقات خود را به اشیاء موجوده منتظم کنیم مثلاً بر حسب آن جام آب را بطوری

و نظریه تطلمیموس پیچیده تر بود ، ازین رو اول الذکر مرجح شمرده شد .
 (۳) بعد از همه اینها باید که فکر موحد اطمینان و رضای نفس انسان باشد ،
 و این هم شرطیکه ناقیم عملی فکر معارضه نکند . مثلاً عقیده دینی ناپسند (نظریه
 پراگماتیست ها) تاثیر نسبتاً کمی در حیات انسان دارد ، و تاثیر آن هم (عقیده ایشان)
 کمتر فوری است ، ولی بر رعم آن موحد خوش بینی می گردد ، و در عین حال نا قی
 افکار نیز معارضه نمی کند ، بلکه علاوه بر آن به آنها مطرد بر می شود . یعنی وقتی
 که ظروف دو فکر متساوی می گردد و یکی ازین دو فکر خوش نفسی بازمی آورد و دیگری
 بدبینی ، باید فکر خوش بینی را صحیح و مرجح و صادق بشماریم . مومن و ملحد مثلاً
 (نظریه پراگماتیست ها) هر دو در شیون زندگی خود از عقیده خود متأثر نمی گردند ،
 ولی مؤمن خوش بین است و نا حربه امیدی دارد ، و ملحد بدبین است که نا امید محض
 است . پس ایمان نسبت بالحد صادق و حق است ، و برای انسان مفیدتر و سزاوارتر است
 این است حقیقت این مکتب و این است نظریه آن درباره حقیقت

ولی ماهیچ معتقد بودیم که انجام فلسفه ، بعد از دو نیم هر ارسال مجاهده ، باینجا
 میرسد . آری فلسفه که در آن ریشه از فکر حدائی نباشد عاقبت آن خشکی و ربول
 و احتیاط است . اساسیکه اراده خود را حسب نظریه فلاطون هم دوش اراده محرک و ملک
 اطلس میداند ، کنون تقیادت ولیم حممر ناند شخصی باشد که دایم چشمش به سگمل
 سرح و سپر منارل هر ساعت حیات باشد و حیر نداشته باشد که این علامات سرح و سر ،
 مربوط به حداقل و فهارس و تقسیم های اوقاتی است که یکی بعد دیگر ترتیب شده است
 تا که هر کر آمرت نهائی اداره عمومی راه آهن می رسد

مرد که آهنگر چه شکایت بیحائنی از سگد کآن خود داشت و میگفت تمام روز که پتک های
 پشم من بروی سمدان فولادی فرود می آید و ارکان د کما را راه لره می آورد ، بگو ش
 این سگ هیچ اثری نمیداند ، ولی بمجردیکه حرکت جزئی برای حائیدن نا در لب و دهان
 و کام ما پیدا میشود ، دیگر این حیوان بیک نارگی از حواب بیدار میشود .

نهدد ولی اگر این خدمت را کرده می تواند ، البته آنگاه فکرت صدادارای حقیقتی است ؛ حیات ، طوریکه سیمسر می گوید ، عبارت است از مساسست حالات داخلی انسان بطروف خارجی ، پس عقل حقیقی انسان آن فوه ایست که می تواند اختلاف طروف خارجی را بداند ؛ تا تواند بر طبق آن سلوک ما را تعدیل کند و ما را بموقف حدید مهیاسارد پس آن صورتی که عقل از اشیاء خارجی رسم می کند ، سا هیچ فرقی ندارد که مطابق حقیقت باشد و یا مخالف آن ، در حقیقت بررگ و حقیقت اولی ، حقیقت و سپس ارتقاء آن است ، طرف کمال ، و هرچیر که در س راه خدمت کند آن حمر حق صریح است و بر همین اساس است که (دیوی) عالم امریکائی می گوید « فکر ، آله ترقی رندگی است و مسئله معرفت ذاتی اشیاء نیست . » و نیز شیلد می گوید « حقیقت چیری است که تنها به انسان خدمت می کند . »

و رای اینکه کدام فکر صادق و حقیقی است و کدام فکر کذاب است ، مکنت

« دریمه » سه شرط دیل را (که ما بصورت اختصار اراد می کنیم) نهاده اند

(۱) ناید قیمت فکر نقد باشد ، به نسیه ، یعنی صحت و سقم فکر ناید در بحر نه عملی شخص

ظاهر گردد ، که اگر بحر نه عملی مد کور موافق فکر بود ، البته آن فکر صحیح است و الا علط است ،

(۲) ناید فکر نادیگر ، فکار انسان مسسجم و مطرد نباشد ، و اریں رو است که نمیتوانیم بگ

فکر را ، ولو که در ذات خود قیمت هم داشته باشد ، صحیح بشماریم ، ناید دیگر افکار ما مقارنه

شود ، زیرا اگر ابطور شود ، افکار ما در س خود منافص میگردد ، پس برین اساس

نمی توانم که مثلا در عالم کیهما نوعی از انوم را فرص کنیم و در دیبای طیمعیاب نوع دیگر

انوم را ، ولو که هر نوع انوم بدات خود و بجای خود صحیح نباشد

و اگر وقتی که دو فکر باهم منافص و تعارس پیدا مسکند ، و هر کدام نسبت به قیمت

فوری خود صحیح هم نباشد ، درین حال بسیط ترین آنها صحیح تر پس آنها

محسوب میگردد ، مثلا وقتی که رأی (کوپر نیکوس) بمقابل رأی (نطلموس)

میان آمد ، ولو که هر کدام اریں د و فکر نسبت به تقایح عملی خود در باره حیات

صحیح گفته می شد ، اما چون در مقارنه دیده شد که رأی کوپر نیکوس بسیط تر

کلی را نمایند و خود، کلی مشکک، گوئیم. برای شیرازه سدی این اوراق پر نشان، این مهمومات منطقی هیچ تأییری ندارد، و برای اینکه این اوراق پای بدامان وحدت کشند، رشته بکار دارد که فرار گفته فلاطون رری و العاسی باشد و آن رشته حدائی است و رشته مابعد الطمعه است، که حمل المقس روابط امور انسانی است.

و این است که ستمبانا بالاحره، ه خود فلسفه خود پی برده و در رر عموان (عقل در مجتمع) و فنیکه از مثل احلاقی سقراط و سسمنورا اظهار یأس میکند میگوید: «کمون بهتر است که افسون احلاقی خود را از راه دیگری بحوانم و آن افسون را از راه نمیه عواطف اجتماعیه که در سایه محبت می شکند، بدمم.»

و اگر این سلسله دوام میکند که علوم طبیعی رور رور پیش رود و احلاق ساعت ساعت بقیه راه سیر کنند، عاقبت! انسان نکجا خواهد کشید! اگر سلاح عمارت از نم هائید روح و بشقاب های برنده باشد و دعوی هم دعوی مکتب شوء و ارتقاء و دعوی پرا گماتیرم باشد، چه نتیجه خواهد داد! در حالیکه بد دختانه می نمیم مکتب شوء و ارتقاء و مکتب پرا گماتیرم مخصوصاً در آن سرزمین های تابع شده که این اسلحه رستاخیری ببرد آن اراضی کسب و خود کرده است، ر عبارت دیگر علوم احلاقی در آن جهائی مرده است که علوم طبیعی در آنجا کسب رشد نموده است.

آری حد و تد حافظ قانون خود است «می خواهد بدور حد ارا ندهان های خود خاموش کند و حدا فرورنده و تمام کند، و وجود است ولو که نا نا و ران اران خوش بباشند»

(د) ما و علم اخلاقی: این سرزمین های ما، دوره های احلاقی حلی متفاوتی را پیموده است، که دوره های مهم آن عمارت است (۱) دوره ثنویت، (۲) دوره وحدت، (۳) دوره سس بین و یا دوره مدرسی.

(۱) دوره ثنویت: این دوره حیلای ناستابی و متعلق است بدوره و جامعه اوستائی و ثنویتی که کنون در همه عقاید و با افکار دیده میشود اثر این دوره است.

مردم فعلی که برای بشر دین و هدایت و اخلاق، نفسالاق گوهی رفته و صدای تکبیر و بهلیل و آذان او بلند شده بود، چوپانی از چوپان دیگر پرسید: این صدا چیست؟ چوپان دیگر که گوش نازتری داشت، گفت صدای حداخوانی و حداپرستی است. نارهمان چوپان سائل پرسید که آیا این صداها برای مال و مواشی ما ضرری ندارد؟ آن چوپان دیگر گفت نه! چوپان اول که از رزمه خود قدری بهراس افتاده بود گفت وقتیکه بمال و مواشی، ضرری ندارد، نگذار که هرچه داش میخواست بگوید آری اشکوه آهنگر و سکووه مبلع هر دو موردی ندارد، بر این حیوانیت و وحشت هر دو داناتر است گمان نیست میباشد، و انسان نباید طوریکه شوین هاور (ولو بطریق تمکیم) بگوید حیوان میمافور یکی است و باید حجاب مثال ارتقاء بحیوانیت نه اینکه به قهقرا رفته همه معارف آن در راه این باشد که طریقه راه را نداند.

شاید سوء حظ و سوء قسمت است که چون انسانیت در این اوقات قدری بیشتر از اندازه پیش، بطرف تقدم رهسپار است، این سه سرها و خمزها همان می آیند تا کوشش کنند که انسان را قدری کج عمان کنند تا اگر از یک طرف در علوم طبیعی پیش قدم میشویم، در علوم قانونی و اخلاق پس پای شویم.

این آخرین مکتب فلسفه دور بسیار جدید کاری نمکند الا اینکه انسانها را ارهه دیگر منمافر میسازد و اسحاج جمعیت بشر را بهم میرند، در این گره هر کس بر کماج خود آتش بیدارد و ارد دیگران صرف نظر کند، چه نتیجه خواهد داد، الا اینکه هر کس باید ته طرف و به مراح خود تکیه کند.

و این است که مذهب پراگماتیزم در آخر به بعضی مکتب خود بمنزل مکتب جمعیت، متحسس شده و همان فارموله (لایسنس و لایعنی من جوع) مکتب مذهب را اتحاد نموده است، یعنی فکر صحیح آن است که برای تعداد بزرگ مردم فائده عملی داشته باشد، و بلکه برای تمام بشر پس مرحسس این ترمیم نباید که ما حکم در صواب و با بر خطای کدام فکری نکنیم تا وقتیکه آن فکر را تجربه اجتماعی طویل المدتی نمائیم.

ولی تمام بشر را چه چیز بهم وصل میکند؟ آیا کلمه منطقی «نوع» میتواند و با تو استه است که رشته سبب و سعید بشر را بهم تاب دهد و آن با این کلمه، اندک تأثیری در کباب اجتماعی ما داشته است؟ افراد بشر آنقدر ارهم متفاوت اند که نزدیک است انسان

گویا ایضا دودیا است که با هم در ستم اند، ولی هر دبیاندا ت خود در کمال وحدت است، و ایضا است که دین و اخلاق و عالم و طبیعت و ما بعد الطبیعه، با هم یکجا شده و لیستی را ترسب کرده است که هم فهرست احساس و انواع است و هم نام نویس ارباب انواع و هم عنوان های فصیلت و یار دلیلت و هم در عین حال امر و نهی دینی مثلاً 'موش' طوریکه ما و شما مبه نمیم، نوعی است از جنس حیوان ولی اوستا آن را دارای یکدسته صفات فعالی می شناسد، که در همه ارجاء طبیعت حکم فرماست، و چون در اوستا 'ما بعد الطبیعه هم در طبیعت است، پس تأثیری که موش در طبیعت دارد، عین همان تأثیر ما بعد الطبیعه آن است

مثلاً موش نمونه ردیلت نا پاک کی است و ارین است که آب بچیت فصیلت پاک کی بر صد آن نجر یک نده است موش نك جا دو گری است که بهمراه آر متحد است و چون حیوان شب گردی است، طبیعی است که مخالف نور و تبعاً دشمن ماه و حورشید است و یقین است که حسوف و کسوف هم از دست آن است، روایت نارتولومی موش اهریمن حرص و حسد و سجن حسنی است، و نه روایت پلوتارک حیوان اهریمنی و سراوار مرگ است. پس موش در جامعه اوستائی حیوان بی است در لست بیالوچی، و در عین حال اهریمنی است در فهرست حرگه شطاطین و اهل سجین Panoemcnium و هم بار ردیلت و با مجموعه ردائلی است در علم الأخلاق در دشتی، و بنا لا حره، مطهر گناهی است که اوستا از آن نهی میکند.

گویا اخلاق اوستائی مثالی است و دارای دو مثال است، مثلاً 'ناپاکی و نادر یکی دو مثال دارد یکی همین موش که در خانه های ما شد گردی دارد و همه چیز را آلوده میکنند و دیگرش آن موشی که در خانه متری (رب النوع حورشید) موجب کسوف میگردد.

عایه نهائی اخلاق اوستائی علیه عمومی حیر است بر سر، که اهل علین بر اهل سجین چیره شوند و نارتاریکی و ظلم و جهل اردیا بیرون گردد. پس فصیلت اوستائی عبارت از وسط نیست و اخلاق عبارت است از دو صد، که یکی حیر و فصیلت و دیگریش شرور دلیت است.

درین دوره حیر و شر و عبارت دیگر، روشمی و تاریکی، دو عنصر و نادو خلق و با
بالاخره دو معبود متقابل و متضادی بودند که مستقیماً موجب ثنویت اخلاق و بالواسطه
مصدر ثنویت باقی افکار اجتماعی شده بودند

در «اوستا» سر نمانند «بیدها» دین شکل (دهرم) یعنی و طیفه را وجود گرفته
و جنبه و صابای اخلاقی آن بر پهلوی او امر دینی آن قوی تر است و او همین جهت است که
درین جا اخلاقیات هم بیشتر از پهلوی و طیفه ماحوظ مگر در

چیریکه درین حاقدری قابل ملاحظه است این است که این ثنویت، تقابل و وحدت طرح شده
است، یعنی مثلاً حیر با تمام عالم خود وحدتی است که با تمام عالم متحد شده است در سراسر است پس درین
محیط دودائرة Cui quit موجود است، که هر دایره در خود شکل خاص و ابتدائی و حدس و خود را دارد
نجدی که تمام عناصر و افکار و همچنین تمام اندیشه و گفتار و کرداری که در بیک دایره موجود
میشود بر بیک مقوله می آید و با او گرازد، ثمره خود بیرون میشود یعنی است که عین چیر، مخالف
خود میشود با بصورت که اندیشه خوب و گفتار خوب و کردار خوب، دشمن و مخالف است با
اندیشه بد و گفتار بد و کردار بد، و هم بیت که در دیگر جایها حیث اصل و با محرک و هم گاهی
بمثل عایه فعل شناخته میشود، اینجا مستقلاً مانند فعل و هم خدا از فعل شناخته میشود
و هم بین اندیشه و کردار، عالم دیگری هم هست که، عالم گفتار است.

ولی آیا این دودائرة متفاوت و متضاد، در ابتدای خود یا در انجام خود با هم جمع
میشوند یا نه؟ سوالی است که جمع شدن آن دو مبدء در ابتدای خود مربوط به علم اخلاق نیست،
و هم مؤثر در اختلاف آراء است. ولی اجتماع این دو بعد در انجام موجب
آن شده که عالم با همه اجزاء اندیشه و گفتار و کردار خود، از این دو عنصر
متضاد پدید آمده؛ و لاجرم حیر و شر، بحیث دورکن اصلی، در طبیعت هر يك از اجزاء
عالم موجود است، و نباید هر فرد نکوشد که حیر را بر شر و یا روشمی را بر تاریکی چیره
بسازد، که عایه اخلاقی هم عبارت ازین است که حیر غالب و شر معلوب گردد، پس دو حیر است
که مستقل و مطلق شناخته میشود که عبارت از حیر و شر باشد و باقی چیرها نسبت
باین دو چیر نسبی است.

را مربوط باین دوره ها میدانستند و هر دوره را حواء ارتقائی بود و حواء قهقرائی نتیجه طبیعی و میکانیکی دوره ساق می شناختند، و همین بود میجارات و مکافاتی که برد ایشان بر سلوک انسانی مربوط بود، زیرا ایشان فرق چندانی بین طبیعت و عصویت نمیگذاشتند و بین طبیعت و عصویت و شعور سرحدات براری برد ایشان و خود ندانستند، و لذا تکامل عصویت و شعور را هم از راه تکامل طبیعت می جستند و از شعور و اراده چندان و قوفی ندانستند. اگر فلسفه برد ایشان به صبح حقیقی خود میرسد، آنگاه میدانستند که نظام طبیعی به نظام شعوری و اراده انسان همیشه دستیاری ندارد، و این خود بدان خود موجب آن میشود که باید عقیده نمود که تکامل شعور و اراده ایجاب آبر می کند که فردائی باشد با امور را تکمیل کند.

اگر در مکاتب اخلاق بدقت نظر شود عقیده حیر و شر و لذت و الم اثر حیهی است از نظریه ثنویت، طوریکه فکر تکامل بیریك حا که ایست از نظریه استعدارت رحمان (۱) و قانون تماسح. اهل کلام میگویند هیچ عقیده نیست تا اثر پیدا اری از تماسح در آن نباشد. آری حق میگویند، هیچ فکری نیست که اثری، از فکر تماسح و شائنه از نظریه حیر و شر در آن نباشد. و افعلاً مردم این سر زمین همیشه مواد افکار را صادر نموده اند، ولی این صنعت را نمیدانستند که آن افکار و حقیقی بدهند و با آن حتمی اقامه کنند؛ ایشان حقایق را بحس می دانستند، ولی فکری را در باره آن ها مرتب کرده نمی توانستند، و بالعکس یونان دستگاہ میکانیک و فکر و استدلال و کارخانه شکل و نظام بود، اما مواد خود را بیشتر از آنچه استحصال میکرد، از سر زمین ها وارد می نمود.

و نتیجه انسان بدقت نظر می کند می بیند که هر اقلیط پیر و عقیده اول و دیمقر اطیس شاگرد مسکتب دوم است.

(۱) مارچکری کابل آندۀ چرخ بودا اسب چرخ هم از چکر اشفاق شده است. چرخ بودا دائره بود مانند عراده گر دونه که بیرون آن شکل دائره و درون آن شکل صلب. که در هر حا ارفابون و عقیده بودا نمایندگی مکورد و نشان دولتی سلطنت های بودائی محسوب میشد همس چرخ است که رفته رفته مرور زمان (سیواسینکا) و نمدها چلیپا وصلیب شده اسب

عقاید اخلاقی اولی این سرزمین بدو شکل جلوه کرده، یکی شکل اثنبیت و تناوب و حیر و شر، طوریکه ما در اخلاق اوستائیی دیدیم، و این همان نکت و فکر باستانی است که در عقاید و افکار هر دو طرف سواحل دریای ایجه تأثیری نموده و بنا کمون فکر حیر و شر را در همه اخلاق و عقاید بیای میور بشر، ملاحظه میمائیم.

و این اثنبیتی است که همیشه تعارض و محادله میکند، و طبیعی که تعارض قضاو بی یکار دارد و این اسب که فکرت حیر و شر همیشه حواهاں قضاو و نهائی و محکمه ریسی است که آنجا صراط و قسط و میران و عدالتی برپای میشود، که حدای احکام الحاکمین آنجا درین این اثنبیت تسویه و تصفیه میکند و این است که دیده میشود در عقایدی که در آنجا نظریه حیر و شر است مسئله آحر و صراط و میران و قضاو و حد و بندی نیز ماحوط است.

شکل دیگر اخلاقی که درین سرزمین دیده شده است، شکل دورانی و چمبری است این مردم تقریباً مانند فیثاغوری هاممباشند، ولی بفری اینککه فیثاغورس چون قوام عالم را بر اساس ریاضی میداند، میگویند که دیبای اخلاق را بر شالوده ریاضی طرح کنند، و اهل تمدن میجو احمد نظریات اخلاقی خود را بر اساس افکار طبیعی خود قرار دهند، ایشان بعقیده وحدت الوجودی مادی خود، علاقه بر دیکری را برین موجودات طبیعی و کائنات عصری مشاهده میگردند و نوع قرابت بیشتری را درین هر دو ملاحظه میبندند، و حتی نوع عصبیتی را در احرام طبیعی بر سر اراع داشتند، و چون حرکات و دورانهای کائنات طبیعی را در اثر فعالیت حرکت و دوران رمان میدانستند، لاجرم این حرکت و دوران را در عضویت بر مثر می شمردند و هم این دوران را در هر دو (موجودات طبیعی و کائنات عصری) موجب تکامل آنها میبنداشتند، ولی بفری اینککه دوران در کائنات طبیعی متصل است و در موجودات عصری، این تسلسل را ندارد، و هر دو دوره در انجام خود پای بند و ره حد بند میگنارد، و هر کدام این موجودات عضوی استعداد مخصوصی دارد که تکامل خود را به تعداد معینی ازین دوره ها می یابد.

معتقدین این فلسفه دورانی، بحیات دیگری عقیده نداشتند، و مجاراب و مکتافان

طبقه کروبی MAJOR DEITIES

ار دوی (Aredvi) حامی عالی (ناهید) طهارت و صفائی،
 اشی (Ashi) محارقات و مکافات، حبیله،
 آدر (Atar) فصاحت نهائی،
 دینا (Daena) دین و عقیده و ایمان،
 فرا و اشس (Fravashis) اساس نظام طبیعت و حیات،
 سوما، هوما (۱) (Haoma) روح فتح و راستی و التیام و سرچشمه سرور و نوازشگری
 ماری (Iivare) حور، حورشید مطهر زمین و آنچه در آن است، فشمک ترس
 مسرا (Mitra) مخلوقات و چشم اهورا مردا
 ماه (Mah) واسطه زمین و آسمان در قبول اعمال و استحقاقها، و دادن مکافات،
 راشنو (Rashnu) موجب چیرگی و پیروزی
 سپنتا مینو (Spenta Mainyu) روح القدس، حقیقت آسمانها و وسیله بهشت
 تیر (Tir) (عطارد) قاسم اوراق
 تشر یا (Tishitiya) (شعری) دافع خشکی و حادو
 وره ترا گما (Veretagna) پیروزی و عطمت التیام و قوت،
 حوارینه (Xvarenah) (جلال) فاتح شباطین و رو بنده گیاه

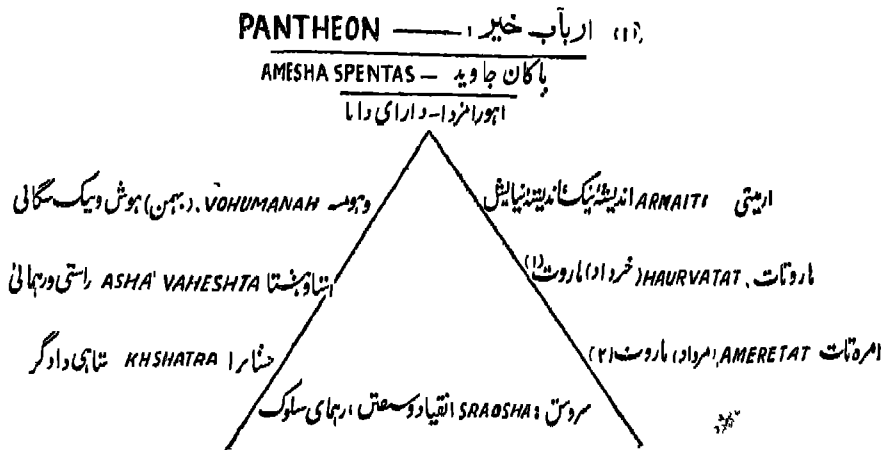
(۱) هوما (هما) نوشدنی است که در (وینا) نام «سوما» و در «اوستا» به کلمه «هوما»
 یاد شده است. اوسنا میگوید این گیاه اولاً در کوه «هره ایتی» Haruti یعنی «المر» می روئیده
 و از آنجا «مرع» فرخنده، آنرا نکوه «اشکتا ایا ایری سیماء» (Ishkata Upani Saena) و کوه
 «ستاروسارا» «Staro Sara» یعنی از کوه دیوار آسانه کوه سرسعد و بقرار گفته (از اولومی)
 از کوه المر به کوه عور بند آورده است

چونکه ازین سرگذشتها نامی ما نده است همانا کلمه «هما» است، که تاکنون این مرع
 به فرزندگی خود ادامه میدهد، این همان مرع است که تاج زرین شاهی را بفرق صاف «کواتا»
 نهاده و تاکنون سایه نال آن بر حنده اشکاشته میشود «هما» (Lammerger) که آنرا (کرگس
 و یا عقاب ریش دار) نیز میگویند و در توریت نام (استخوان حوار) (Ossifrage) یاد شده است
 در ادنیات ما نیز مرع کم آزار و استخوان حوار و چون معرفی شده است و چنان پنداشته میشده که
 این مرع نعم آن گناه را ازینجا به آنجا بشر مگرداند (نقشه باورنی در صفحه ۴)

و همچنین پارمیدیس نظریه وحدت الوجودی مادی خود را از هر دو مکتب مذکور گرفته است

ارباب انواع یونان عیساهان چیزی است که اصل آریایی آن درین سرزمینها برده و همین ارباب انواع است که رمینة اشعار هومر و نار مثل فلاطونی شده ، و بار همان مثل (با اینکه ارسطو از آن ها انکار و ناسپاسی میکنند) مصدر تفکرات منطقی ارسطو گذشته است .

اینگ پس میگردیم بمطلب. احلاق اوستا طوری که گفتهیم دو حلقه دارد (۱) اهل علیین یا ارباب انواع حیر Pantheon (۲) اهل سجین یا ارباب انواع شر Pandemonium حلقه اول سه طبقه دارد. (۱) طمغه یا کاس حاوید (امشه سپنتاس Amesha Spentas) که بحیث کروب بردیگران ریاست دارند (۲) طمغه کروی Archangeles (۳) طمغه معمولی و در همین منوال است ترتیب حلقه های ارباب شر. که اینک هسته محتمری از آنها میدهیم



(۱) (۲) این دو کلمه در طی تطورات به کنده و آشور رسیده و آنجا نام هاروت و ماروت

معادو مشهور شده است .

اسنیا (Asnya) یسکی ار پمچ بومت رور
 احشتی . (Axshiti) آشتی .
 اروایتی . (Az uiti) سرا واری
 نامیا . (Banya) بامداد .
 چشتا (Chushta) قوت ، دقت ،
 چشتی (Chushti) . فلسفه دین ، علم دین ، فقه

طیقه معہولی MINOR DIVINITIES

دا تا (Data) (داد) قابون ، عدل
 اریقی (Ereti) بیرو ، ارحی .
 فراشتی (Fra-shiti) فراست ، قابلیب ، بعایم ،
 فراساستی (Fr-asasti) . شہرہ .
 فشرانو ، (Fsheratu) سراوار حرای بہائی .
 ہادیش (Hadish) وطن ، خانہ .
 ہپتا ارنگا (Haptan inga) . (ہفت نشان) نماز المعش ، دہ اکمر .
 ہو حیاتی (Hujyati) . سعادت ، وفاء
 ہوشتی . (Hushti) . مسکن حوب
 اش (Ish) . خواہش .
 اشا . (Ishal) . عیثرت .
 مترا . (Matra) . مہتر ، جادو ، دعا .
 نما نیا (Nmanya) . رب الموع ، حانمان .
 رامان (Raman) . راحت .
 اراتا . (Arata) . موہمت .
 ساو کا . (Saoka) . مہمت
 توشناماتی . (Tushnamati) . تأمل ، ہنکر ، حوشانہ ، مراقبہ .

روان (Zrvan) . (رورگار) ایحاد کننده راه و پل صراط (چنود)
 ادا (Ada) (کیفر) نتایج اعمال .
 اهورانی (Ahurani) . مؤکل ناران .
 اما (Ama) قوت
 انگهاری (Anghary) . ما در پاك ' قدسیت .
 انتاری ماه (Antare Mah) ماه بو
 آپو (Apas) آب ' حیر ' روشنی ' عدالت
 ارشئات (Ars t) صحت و استقامت .
 ارتای فراوات . (Artai Fravart) نیاگماں پاك .
 اسان (Asan) آسمان

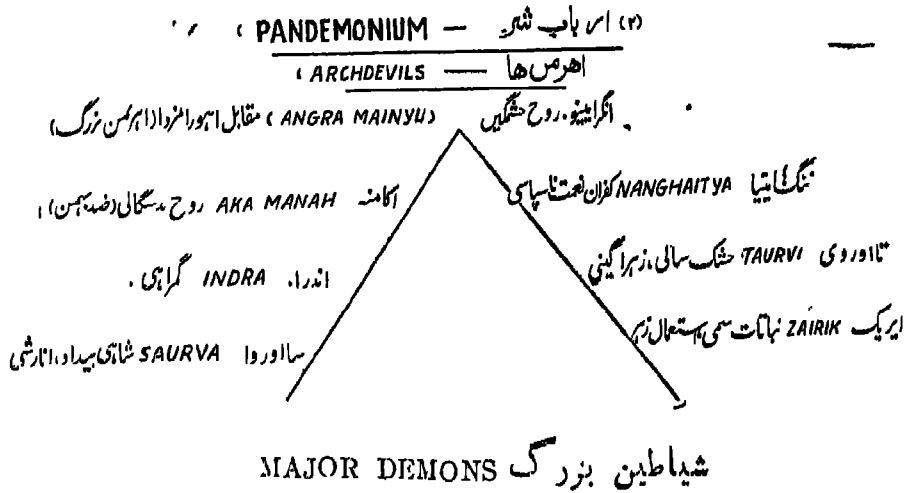
(نقیه صفحه ۱۰۳)

دربارهٔ سوما مستشرقین نظریات دورا حقیقتی داشته اند . بعضی آنرا عمارت ارافیون دانسته اند ،
 و برخی آنرا عمارت ار « هوم » نامی که ارجاندان « ما - هوانگک » جیمی (Ma Huang) که امدرین
 (Ephedrin) از آن گرفته میشود ، دانسته اند ، اما نگماں من آریں ها « هوما » را روری کشف
 کرده بودند که هنوز چوپان بودند و حیات رزاعی را کسب نکرده بودند ، و چون گناه « هوما » را
 در کوه ها مندیدند و مرغ ها را بر همیشه در فرار کوه ها نه پرواز مشاهده میکردند ، گمان میکردند
 که تخم این گیاه را این مرغ بشر ورز میکند ، و این معلوم میشود که آن گناه تخم های کوچک
 داشته که توسط بدتیت و تلقیح میشده است ، که نگماں غالب عمارت ار (ریما س) یعنی روآش باشد
 زیرا افوام آریں سابق آریں گناه نوشانهٔ مساحتمند و تا کمون این کار در سواحل و لگا ادا نه
 داند ، زیرا در آبوب ایشان اردیگر میوه حب و حبوتات اطلاعی بد اشته اند
 شاید نام این مرغ قبل از آنکه نه طعیل هومانه « هما » معروف شده باشد « سسما » بوده و کلمه
 (ایا ایری سینا) یعنی ما و رای پرواز سسما ، ناین احتمال اشاره ناری دارد ، و از این معلوم
 میشود که « هما » درس حامه توریت و اوستا اشتراکی داشته ، زیرا مرغ استخوان شکن توریت
 و همچنین طور « سسما » شاهد این امر است
 چیز دیگری که ارد « سوما » تا کمون نامی مانده است « سمنو » و « سمنک » اسب و شاید « سمنک » را
 وقتی کشف کرده اند که نبات دهقانی آشنا شده و طریقهٔ ساختمان « مالت » را دریافته و بدور را
 میگذاشتند که میشربند و بعد آنرا نوشانه می ساختند و بازار شرابی آن کار می گرفتند کمون بر اکثر
 نوشانه های اروپایی ارمالت ساخته میشود ، و این اسب که تا کمون در مراسم نوروری
 ضرور است که ناپد « سمنک » موجود باشد

طاغوب های کوچک MINOR FIELDS

- ایراش (Anash) چشم بد
 اکاتاش (Akatah) شرابگیری ، همکامه آفرینی .
 اناشتا پانه (Anashtapana) ، بی ثباتی ، تلون
 اناشستی (Anashti) ، نفاق ، حسد ، ناسازگاری .
 او شا (Aosha) ، ویرانی ، تخریب .
 ارا ایتی (A.aiti) ، حرص
 اراسک (Arask) رشک ، حسد
 اراست (Arast) ، نارساست ، کادب .
 اسروشتی (Asrushti) ، باورمانی ، نمرد ، عصیان .
 اری (Azi) ، آر .
 بوش باستا (Bushyasta) (چه خواهد شد ؟) لیت ولعل .
 بو بی (Buti) ، بت پرستی .
 چشمک (Chashmak) ، گردباد ، تسویب .
 داوی (Dawi) ، فریب ، دعا ،
 فرا رشت (Frazisht) ، سیار رشت ،
 فریفتار (Fieftar) ، فریسنده
 کاشوش (Kashvish) ، پستی قد و قامت .
 کوندا (Kunda) ، دیوانه گوی
 مهر کوشا (Mahrkusha) ، محرب و تباه کن
 مرشوان (Marshavan) ، فراموشی .
 میتوخت (Mitoxi) ، باطل ، بی حقیقت ، فانی .
 موش (Mush) ، موش .

- اویہ نائی نا ، (Upanayna) عنعنہ ، نوارث ، عادات قومی .
- اویہ راتات (Uparatat) . علویت . فوقیت ، براعت .
- اوشاہ . (Ushah) سپیدہ دم .
- اوشاہا نا . (Ushahana) بامدا دان .
- اورائی ریما (Uzayerina) . پیشس ، طہر ، بعد روال .
- وانانت . (Vanant) پیروری .
- واناتا (Vata) ، باد .
- وایاہ . (Vayah) ، ائیر .
- یا اوشتی . (yaoshti) عسرت .
- زم . (Zam) رمیں



- ایشما (Aeshma) حشم .
- اژی دہا کا (Azhidahaka) (اژدہا) نمونہ وسمبول طلسم و سوء احلاق .
- دروع (Drugh) دروع .
- پیریکا . (Pairika) سحر چینی .

حیوان پوستیمی که در عورت ما یافت میشود و پوست گران بهائی دارد گرفته شده . این حیوان کوچک که دارای آن صفت است ، حیوانی است که همیشه طعمهٔ روناه واقع میشود و همان است که اوستقام بمقابل آن روناه را استعمال نموده است . این کلمه تا کنون در بین ما نمرده است و کلمهٔ (حپ) را به همین روح و معنی استعمال میکنیم که برده‌مه معلوم است . این اخلاق روری سردست بود که انسان با طبیعت بزرگ تر بود ، و اهمیت اخلاق در آن بود که نایست انسان از محاورف طبیعت مامون باشد ، خوف از طبیعت بیشتر متوجه بمظاهر آن بود ، مانند طوفان ها و لرزل و امثال آنها یکی از ارباب شر (سیدجا گریا) یا گریهٔ دیاست که عمارت ارشپولک (اشپلاق) نادهای نمد است . ایشان عالم طبیعت را از خود و نمثل خود میدانستند و تحیل میکردند که آنها هم گریه و حندهٔ دارد و از خیر و شر متاثر است . بعد از خوف طبیعت با خوف متوجه حیوانات بود ، و صفت آنها را آنقدر قابل توجه میدانستند و آنقدر ادب آنها را قوی و وسیع تصور می نمودند ، که مثلاً می ترسیدند مواد موش به انبان حورشید و یا ماه بقی برد و روشمی را از آن جاندد و لی قرسی که از محیط اجتماعی خود داشتند با ندازهٔ ترس از محیط طبیعی بود ، و هم آنقدرها در اطراف امور اجتماعی دور نمی خورد بلکه بیشتر در بارهٔ رحم چشم و یا حا دو و امثال این حرافات بود ، و ما هم از نقطهٔ نظر علم اخلاق همین به او را مشاهده می کنیم ، که شاید بتواند در راه تطور اخلاق خدمتی کند

و حقیقت اینست که با وجود اینکه اکثر مواد حام علم الاخلاق ، و حتی ما بعد الطبیعهٔ امروزه ، درین گونه افکار باستانی موحود است ولی آنطور مواد حامی است که کمون هیچ گاه قابل افاده و استفاده نیست و آنقدر مشوه و معشوش و ناشسته و نا تراش است که ممکن نیست از آن تمتعی برداشت

اگر چه فکرت حداد برد همه مدگان او بوده است ، ولی هر معبودی حداد شده میتواند ، و هر معبودی شایستهٔ جنبه سائی موحودی مانند انسان نیست . ناید حدای را ستین طرف نیایش انسان باشد و انسان راستین ناید سراوار آن باشد که حدای را ستین را یایش کند معبودی که درست و بدوم معارصهٔ قوای طبیعت داخل کشتی شود ، و بحیث یکی

- ننگ . (Nang) ننگ
 ناسو . (Nasu) نعلش 'حسب مرده'
 نهبو . (Nahiv) نهب
 نبار . (Niyaz) نیاز (احتیاج)
 نیریمانی . (Paimati) اسکار .
 نیشا . (Patisha) ستیر ، عماد ، صدیت
 پوش . (Push) پوشیدن مال ، (محل) کتمان .
 سهم . (Sahm) سهم ، (رع) .
 سپرگ . (Spazg) جملی سخن چینی
 ترومانی . (Tiomati) تورت
 اوده . (Uda) نیموده ، (سخن بی موقع)
 ورین . (Varen) شهب .
 وزارینا . (Vizuesha) موکل هرگ .
 حوت دوشا . (Nut Doshagih) نحوه معروف بود .

ایست حصه از فهرست ارباب حیروشر که از بین فریبا دو صد نام انتخاب شد . و ما آنرا برای یک ملاحظه سطحی نقل نمودیم تا اگر بتواند در راه شوء و ارتقاء فصایل وردا بل اخلاقی روشنی بیدارد . هر یک ازین عناوین شرح مطولی دارد که همه گوشه ها و رموز آن بانظریات و علاقه دات الیبینی آنها تفصیلاتی می خواهد که کنون جزء اساطیر است .

ولی همه آن رموز ارباب معرفت موضوعی اشعار میکنند ، آری ، در آن وقت معرفت پهلوی موضوعی زنادر بی داشته و همه معلومات آنروزه از صفات اشاء احد میشده است ؛ مثلاً یکی از ردایل و یا ارباب شکر کلمه (حب) ، (حب) است که نمونه و مثال (کتمان) و (کمین) و (دسیسه) است ، و البته مستشرقین را نیک معنائی دچار نموده است ، و در شواسته اند اصل کلمه و یا معطر آنرا پیدا کنند ، در حالیکه حقیقت این کلمه از (خفک)

ار آنها استجراح نمود، و همان بود که بار اول این مستحصراب فکری بشر، در اکادمی‌ها و لیسه‌ها در ربر رواق‌ها و بین ناع‌ها، ربر نظم و نسق آمده و بنام های فوق‌معنون گشت. تا که شعبه های دانش و مکتب های فکری نادرسته‌های پیرو و شاگرد خود میان آمدند. درین شکی نیست اس افکار که بیشتر شکل تحلیلی داشت و طوریکه کفتم زیاد بر مواد حرام شباهت داشت، همین که به معمل یونان رسید، شکل پخته و مبظم را بخود گرفته، و بعد از تحلیل و تجربه بشکل حقایق حلوه گر شد، و آن چیزهایی که تحیل گفته میشد اینجا صبعه حقیقت را گرفت ولی از طرف دیگر پهلوی قوت و جنبه حدیاتی خود را باحت، اگر مثلاً ارباب انواع، کوه المر ویا اولیمپس را رهامی کنند، و ربر بیرو مثل فلاطونی ویا کلمات خمس ایسا عو حی می‌آیند، دیگر دارای روح حدیاتی و قوه تحریکی شده نمیتوانند، مطهر علم شده مسوانندولی مصدر وهر کز عقیده نمی‌شوند، روشنی می‌آید از رند ولی رهمانی نمی‌کنند، دانش میدهند اما جنبش نمی‌آورند، در حالیکه بشر بدو چیز محتاج است به معرفتی که موجب علم است و به حدیه که مفصل عمل است، و این بود که بشر محتاج بود به فکری که بروح حدیه مکمل باشد و یا به حدیه که مکر مصیعل شده باشد، ولی ادین خدا هم از مدتی است درین کار بود و آن هم بر حسب سنت خدا راه انکشاف و تکامل راهی پیمود تا اینکه عقاید بلخ و نارس مواد حرام خود را به یونان فرستادند و آن حاموادم کور بعد از تحلیل و تجربه و نقد و تبصره، افکار و امکاتی را بخود آورد، که بگروپ‌هایی تقسیم شدند تا بتوانند مقابله و معارضه همدیگر بهتر سورت شوند، و بیشتر بصفیه و تنقیه کردند، و همان بود که رفته رفته تمارع للتقاء این مکاتب اینجا رسید که تقریباً به نقطه‌های مشترکی برسند، و با گرفتن الهاماتی از ادیان آسمانی آورده، مکانی را در اسکندریه و روم و شام بمیان آرند؛ و فلاطونی و یا فیثاغوری یونان نگذارند.

ایضا بود که فکر و تحیل، علم و حدیه، حدس و تجربه، کسب و الهام، بار اول بهم دست داده و بشارت دادند که دیگر فکر از الهام قوت الظهر میگیرد، و عقل از دل نور می‌یابد، درس ثقات خود را میگذارد و حدیه و حش خود را ترك میدهد، معبد مدرسه میگذرد و مدرسه هم پر از روح رندگی میشود

ارایشان با هر کدام پمحه دهد، وار هر کدام یاری بخوند، شایسته حدائی نیست، اینطور معبود در کیان امور اخلاقی و اجتماعی اسان دحلی کرده نمیتوانست، و هم در فهم طبیعتی که همیشه ار آن درهراس بوده خدمتی نمیکرد، و اینطور معبود نمیتوانست آنقدر نور دهد که اسان در روشنی آن بتواند ماهیت عقلی را که ار آن انکار داشت بداند، و بالاخره نتواند معنی حقیقی حیات را که ار آن تنهر میگذرد کشف کنند، اینطور مردم هر چند فکر کنند باهم نمیتوانند بین داب خود و آن موادی که در بین آنها رنده گی میکنند فرقی قائل شوند، اگر بحال اشان بدقت نظر شود، دیده میشود، که ایشان باعناصر مختلط و منشوری که از هر گونه نظام عاری است، مخلوط اند، و خود را قهرا تابع يك مسخ دردناکی می یابند، که نمیتوانند بر آن قوه مجبره خود، نامی هم نگذارند، و ارحود طوری بی خبر اند که اهریج چیری و حتی ارقوب خود و باعظمت خود و باارطیبعب حقیقی خود مستشعر نمی باشند، و با اینکه برای نجات خود بدون ارفس خود ار حیر استعانت نمی جویند، باهم نمی توانند ار یاهی که دارند به همت و با کرامت خود رجوع کنند.

حای بسیار امید بود که این ادب روان و این پایگاه بلند سخن ایشان که فوق آن در اسان سراع شده نمیتواند، بتواند راه حیات را با ایشان نماید، ولی متأسفانه آنهم بقول نارتلمی سانهلیس «بحرار حرمس های در دوا ندوه چیر دیگری بود» و نتوانست حیرتشان دهد که اسان را در شر برر گترین بیدارد.

(۲) دوره وحدت :- هر اران سال مگذشت و بشر در فکر آن بود که چطور زندگی کنند، و با محیط های طبیعی و اجتماعی خود چه رفتاری داشته، و با اسانها چه نوع سلوکی اتحاد نماید، مدتی در کائنات فکر میکرد که چطور و ار چه ساخته شده؛ و مدتی هم بالاخره بحود آمده و ارحود در خود سوال میکرد، بعد از هر اران سال افکاری باس طرف و آن طرف پیدا شد، و طوری که گفتم مکتب هائی در بلخ و نار در سارس کسب و خود نمود، با اینکه رفته رفته انکشاف تجیل بشر سبب آن شد که فکر او نیز منکشف شود، و همان بود که یونان نار اول چراغ فکر بشری را افروخت، و این تجیلات بشر را که ار هر طرف با بحار سپیده بود، به محک نقادی آشنا نمود تا که رفته رفته کلیات و صوابط و بالاخره فلسفه و علوم و فنون را

علمی حول و حوش خود بی اثر و بی علاقه نمی ماند. عامه الناس امروز شاید راهبیت و پرگرام بهائی احزاب سیاسی امروز واقف نباشند، ولی بطور انعکاسی می توانند از سودر بیان اجتماعی آنها حرف بزنند، و همچنین فارموله های آنوم شاید حتی به اکثر علماء معلوم نباشد اما نظریه اجتماعی آن مرد همه کس نار است و حتی درد کسان ها و کوحه ها و رهگذرها، مردم درین باره صحبت می کنند، و در بهلولوهای اجتماعی آن اظهار نظریه می نمایند. در حالی که از فارموله کیمیاوی آن نیز بی انعکاس محصص مانده اند.

پس قرن ششم میلادی دوره تاریک و دوره ندوی بشر بود، بلکه دوره پخته گی فکر و در حقیقت دوره ایست که بعد از آن فکرت دیگری در بشر نیامده است. دوره بود که تقریباً همه مکاتب فکری اساس خود را گذاشته و حتی همه شکل های حکومت معرفی شده بود، و تمام این افکار در هر جا نشر و تبلیغ می شد، و هر کدام در عین حالی که نظر رسانی می کرد حالت انتقاد بر می گشت. مکاتب لدب مثبت شوق و نشاط داشت، ولی همحیت و بهیمیت نار می آورد، مدارس لدب منعی، رهد و عفاف و قدسیت داشت، ولی آئینه نور و محمود و محمود را بر روی مردم می کشید. مکتب های حیر و کمال حیللی عالی بود و عنوان های حیللی حلی داشت ولی زیر آن عنوان آنطور بگ عموس و ابهامی بود که حتی خود اسبابا برد خودش معنائی می ساخت که قابل حل نبود.

افکار از بس که پخته شده بود آنطور شکل متملور را برای خود گرفته که سرحدات آن از سرحدات ممالک مستحکم تر بود و مشکل بود کسی نتواند بین سرحدات این افکار نوعی بعمل آرد، تصور می کردند که اینها فارموله های عالم طبیعت است و قابل آن نیست که کسی در آن دست رهد. تنها فلاطویه بود که برای این توفیقات مزده می داد.

درین وقت بود که ارمر کر بگ دائره، که اطراف آن را این مکاتب گرفته بود اسلام ظهور کرد، و چون عساً بر وفق مأمول مردم بر طبق آرزوی ایشان بود شدت و -معملت از طرف مردم قبول شد اسلام پیش از همه نخست نظری بر فصائل انداخت و بر فصائل امامی فلاطون و ساقی است ها عور نمود و چون حقیقتاً همه فصائل، فصائل

ملی اسلام در وقتی آمد که شرایط آن مهیاسده بود . (طوری که وجود ارعند حاصل میشود ، علم هم ارحهل بعمل نمی آند) وقتی بود که صیت موسسات علمی یوان وروم واسکندریه وشام بهمه حایرا گمنده شده بود ، وهمه مردم در باره آن ها می شنیدند وبراه وعلیه این موسسات حرف ها رده میشد . ایسطور نیست که علوم واکتشافات بر عامه الناس اثری ندارد ؛ واگر اثر مستقیم علمی و تد رسی نداشته باشد ، درین شکی نیست که اثر انعکاسی قوی تری دارد . مثلاً کشف آتش در دات خود کشف عمیق علمی و کیمیای بود ، وهمین مبدأ بود که چشم مردم را بطرف نور وطلعت و نار بطرف خیر وشر اخلاقی وبعداً حالت حب وبعص دینی بیشتر نار نمود که متعاقباً کشف «سوما» بار عقیده لدت را چاشنی عقیده روشنی ساحت ، وبعقابل نور وطلعت ، حیر وشر ، عقیده دیگری را ار فکرت لدت والم بیر نمیان آورد . واین وقتی بود که اقوام آریانی کوچی بودند وحبای چریایی داشتند ، ولی وقتیکه نار اسی گرم ورم پایان شدند وبنای حیات دهانی را گدا شتند به کشف تاره رسیدند که عمارت ار کشف «گردونه» باشد . این کشف هم برد اشان مانند کشف آتش ، تاثیر بس تحریکی داشت ، واین کشف نه تنها در حمل ونقل اشان تاثیر داشت ، بلکه در حسیک ها هم خدمت نمود و برشکوه فرمادهان ایشان افزوده در آرد نمودن دانه وورشتن تار وپود اشان دستگیری ها نمود ، تارفته رفند .

ارروی اشترک مدار ومحور به عقیده نجومی قوم همدست شده ، تاثیر خود را در عقیده دینی و فلسفی رهان و مکان انداخته ، وبار بدائره اخلاق سرایت نموده ، فکر ب تکامل را نمیان آورده و احیراً در دوره انحطاط منجر باین شد که مشتی ریاض را بنام خوگی نمیان آرد .

پس نظریه حیر وشر مثلاً ، اگر اریک بملو حالت نظر خوش پینانه عامه الناس شده بود ، ار-پهلوی دیگر خود ، لدت جوئی والم گیری مسرفانه قیر واینها موجب برن بعضی هاییر شده بود ، همچنین اگر زواقی ها مردم متدهد و عمیمی بودند ولی کرباء وهوریت وهم رهبایت اشان چیز خوشگواری نبود ، انسان که طمعاً در حسیهجوی چسری است و همیشه ار محیط های خود انعکاساتی می یابد و الهام میشود ، بهر کیفی که ناسد ار موسسات اجتماعی وحتی

و مصطلحات ایشان است که اس‌الفاظ را آن مفهوم هائی که ایشان ناین الفاظ داده اند مومپائی و بلکه متحجر نموده است ' ولی اگر ما عایه احلاق را در اتحاد شعوری با خداوند بشناسیم و بکوشیم تا این اتحاد را در تحاق با حلاق الله حاصل کنیم ' آیا همه این عایه‌ها با هم جمع می‌شوند ؟ این تحلق معنی رها بیت و قطع علاقه را اساساً نامعنی نمیدهد . بلکه بالعکس ما را در اعماق محاسنات انسانی دعوت می‌کند ' تحلق با حلاق الله می‌گوید که نباید تعطیل را حدود راه ندیم و پیوسته بکوشیم ' و چون حلق کرده نمیتوانیم پس باید بعمل خود از حلق خود جدا و پیروی کنیم و عمل خود را انگاره حلق نمودن جداوند بشماریم ' خدا که فعال ما برید است ما هم باید اراده خود را به فعالیت دنبال کنیم . اگر رارق شده می‌توانیم لا اقل میتوانیم که سعادت معقول و مقنور خود بصفت رارق حد اوند شبیه نمائیم . اگر احکم الحاکمین نیستیم بقدر مقنور خود عدل و عدالت را در همه کارهای خود کنار ما می‌شویم درین حالت که فضائل برای خود مثلی پیدا می‌کنند که بصددا در حه ارشل فاطونی قوی و فویم تر است و لذا فضائل از شکل مرعوف خود بیک شکل قدسی ارتقاء می‌جوید ' پس آیا فضائل درین صورت از کم و کیف خود می‌کاهد که نتواند مانند فضائل ارسطیس حالت لذت شود و با مانند احلاق نتمام جادب معرفت گردد و یا ما بید دیگر مکاتب ' سعادت و با کمال را بدست بیاورد . لذات حسیسه هواح ' که انسان را بسواحل قانون و یا سنگلاخ های الم مقصدم می‌سازد ' حتی از طرف ابقور و مقام بر طرف شده بود . ولی نظریه تحلق با حلاق الله هیچ گاه به لذت و معرفت و سعادت مشروع مخالفتی ندارد ' و لو که آرا عایه مستقیم و اولی حیات هم شناسد و فتیکه ما فضائل را ناین قدسیت و پاکیر گی مالک شویم و هر فصلیت ما یک مینوتی از احلاق خدا گردد ' طبیعی است که این فضائل تنها حره فلسفه احلاق نیست که حشک و حامد و بدون حذبه باشد بلکه دو قوه داینمک دیگری مانند حذبه دین و عاطفه ما بعد الطبیعه « الهی » هم در آن مکرب می‌شود ' و این طور فضائل بیشتر میتواند تمام اراده را بدست بگیرد ' و سلوک را بیشتر اخلاقی و بیشتر فاصلانه و بیشتر ابد و گوارا بسازد . پس ایستور فضائل قدسی و آسمانی بیش از آن چیری که در صحائف یونان بود

بودند و همه را فطرت ششخص و معرفی نموده بود، لاجرم همه را تصدیق داد. ولی دید که بعضی ازین فضايل شکل متفاوتی دارد و بعضی دیگر در اثر آن بمیان آمده است که بسیار مدعی بشر را رفع کند مثلاً ایهای و عد، صبعه متفاوتی دارد و سجا و ت متضمن این است که دیگری باید نار مذلت بردارد، (و اسلام ازین نقطه سحت مستشعر است) پس در سر فهرست فضائل و معدوم بر همه آن‌ها فصیلت دوستی را گذاشت، ولی دوستی می‌بایست دو حاشی داشته باشد، یکی این که بر شر رنگ عائله ندهد و دیگر اینکه دوستی از شوائب لذت و منفعت پاک شود و تماماً در اثر فصیلت باشد، و ازین است که آن دوستی و محبت را نام برادری دس و عقیده یاد کرد. اگر مثلاً شخصی نسبتاً کمتر عقیف و یا کمتر شجاع و با عادل و با داسته باشد با هم یقین است که نسبت به برادر خود نسبتاً بیشتر عقیف و بیشتر شجاع و بیشتر عادل و محظاط خواهد بود. پس فصیلت برادری و آن هم در اثر يك فصیلت عالی (فصیلت هسلک و فصیلت حدائی) خیلی سزاوارتر است که نسبت بر فضائل امامی و فلاطون بیشتر امامی باشد و باقی فهرست هاهم مقدم شود.

اگر افراد بشر واقعاً برادران همدیگر شوند، طبعی است که بشر و یا جامعه حکم عائله را می‌گیرد، و آنگاه از بسیاری دردسر هاجات می‌یابد و اگر ژرف دیده شود این هم یکی از عایه های جوهری و اصلی انسانیت است، زیرا همه این معاوانت و اس قوا این دساتیر برای آن است که فقدان برادری را حمیره کنند و برین طالم و مظلوم حائل آید ولی عائله که محنت دران حکمرانی میکنند محتاج بهیچ قانون و حتی فضیلتی هم نیست زیرا محبتی که در اثر فصیلت باشد سر همه فصیلت ها و هم جامع همه آنها است.

مشکل دیگری که ازین مکاتب نشتب نموده بود عبارت بود از تردد و اختلاف این که عایه اخلاق چیست؟ لذت است یا منفعت و با سعادت؟ حیراست و یا کمال؟ اگر انسان به انیسیت مطلق خیر و شر نظر کند و از چرخ و چنبره حماری تناسخ سرسرون کرده نتواند، و هم سرحدات مکاتب فکری یونانی و رومی را مانسد یا بحوح ناقابل عمور نداند، آنوقت یقین است که این عایه ها را نیز از یکدیگر بکلی معا بر و بیگانه خواهد شماحت زیرا اینطور نظرهای دو بین می‌توانند حتی پس الفاظ مترادف و نیز ورفی ایجاد کنند، و از طرف دیگر تعبیرات

« شرك ظلم بررگی است » گویا علماً قانونی وضع می‌کند که شرك و حدت را از بین می‌برد و بودن وحدت مافی نظام است و نظامی که موجب عدل است طبیعی است که بودن آن عملاً میان آمدن ظلم است و اینکه می‌فرماید (در زمین نه کبر و ناز قدم مرن) یعنی احلاق اشاره میکنند که کاری عملی است.

نازقرآن می‌فرماید کسیکه حکمت ناوار را می‌شده است گویا حیرت را در یافته است. این حیرت گویا همان Summum Bonum (حیرت اعلی) متداوله است که از قدیم عایه بهائی احلاق شناخته شده است ولی کلام خداوند حلی ها و افی بر و نسلع بر است. زیرا حیرت اعلی را حکیم رواقی عقلی محص تصور می‌کند و از پهلوی جسمی آن صرف نظر می‌نماید، و شخص ایهوری پهلوی جسمی آبرام گیرد و نه پهلوی عقلی آن کاری ندارد. ولی کثیر که تعدد دارد، هر دو پهلورا در بر می‌گیرد عقلی و حسی، روحی و جسمی، دنیوی و اخروی در حیا ای که حیرت در قافوس فرآبی روح تفصیلی دارد و فصیلت و علویت همیشه در آن مضمون است.

ارسطو و فقیه سعادت را شرح میدهد و با اینکه سعادت متصوره او و او که با حیات تأملی او هم ملحوظ شود نارهم آنقدر ارشی ندارد که ارسطو آنرا نمائند امور الوهیت ارسطو ستایش بالا تر می‌برد و شایان حیرت و استعجاب و بیایش میداند. ولی در کلام حق، شخصی که به احلاق موهوب گشته (مثلاً لقمان) و طبعاً دارای حیرت کثیر شده است، با اینکه این حیرت کثیر نارها از سعادت متصوره ارسطو عالی تر و قدسی تر است نارهم قابل حیرت نیست و بلکه باید دارندة آن خداوند خود را سپاس گذاری کنند نه نهها از اینکه دارای این حیرت کثیر شده است، بلکه از این جهت که خداوند او را سراوار کسب احلاق کرده و او را این وسیله شریف توانسته است که حیرت و کمال و سعادت دو جهانی را احصال نماید.

قرآن احلاق را بیشتر حممة علم النفسی میدهد و نفس انسا برادر سورة «شمس» چیری نمائند عالم کمیر می‌شناسد. در حالی که کائنات رنده و منطومه شمسی را زیر این گنبد مینا تصویر می‌کند و بهر يك از احرام علوی و حالات رهایی و مکانی صفت و خاصیتی

در سلوک تاثیر دارد، و تا حائیکه بوسع اسان بعلق دارد سعادت را بالا تر اراں چیری که ارسطو سحیده بود، تا مین کرده می تواند .

در باره حیر ؛ بهترین نویسنده که درین باره حیلی ها بلند رفته و حیر را در راس فهرست مثل قرار داده است ، فلاطون است ، ولی کمون که ارا ما احدا است که مثل فلاطون حیلی پایاں و حیلی رهیمی است ، ما حیر را در حد ا می خوئیم و حد ا است که مرکز عدل و مرکز علم و مرکز رقیقین است .

در باره کمال هم کمالی که به گفته مولانا ی ناچی « دروهم ناید » همانا اتحاد شعوری است با حد ا و بند ، و ایضا است که کمال هم همانند حیر قلّه بلند ترین و نهائی ترین خود را اشعال می کند ، و ایضا است که سعادت و حیر و کمال بیش ارسه کلمه مترادف نمیگردند .

این همه چیزهائی است مربوط با این نشأه ولی سعادت و حیر و کمال و همچنین لذت و مبعث پهلوی های در حشاں بر و صافی تر و جاوید تر و مهدس تر خود را در اں حسانی دارند که هیچ دردی ا رطیعت در حام آن رندگی نیست

می ماند معیار و محرك و سند اخلاقی که اتحاد شعوری بنده با حد ا و تخلق با حلاق او تعالی همه این مسائل را هنور ا ر مسائل حیر و کمال و سعادت روشن تر میسارد .

قرآن ، علم اخلاق (Ethics) را بهام حکمت یاد کرده و در هر دو شعبه نظری و علمی حکمت اطلاق نموده است ، شرك بیاوردن حد ا و بد تشها يك قصیه نظری بیگناه و بیطرفی نیست که نباید يك مسئله محتمل و مشکك علم نظری شود . این مسئله ایست که همه علوم نظری با آن متوقف است ، و همین کلمه وحدت و وحدایت حد ا است که همه علوم مثبتیه و قانونی را وحدت داده و مخصوصاً علم اخلاق که اگر این مثال اعلا ی حیر و کمال در د بیاچنه اخلاق نباشد این علم چیری مشهود که ناید روی خود را بمحراب های مادی لذت و مبعث بنگرداند ، وحدت و وحدایت حد ا و بند اولس مبدأ حقیقی و بدیهی تمام علوم نظری است

ولی رعایت حقوق والدین و میانه روی رفتار و غیره احراء حکمب عملی است ، و ا ر طرف دیگر قرآن نهرسه پهلوی علم اخلاق پهلوی فلسفی و حبه علمی و حبه فسی آن نیرا اشاره میکنند ، شرك بیاوردن اولس و بلند ترین مسائل فلسفی آن است ، و اینکه میگویند :

حلقه ایست که فوی تر و کوچک تر و هم عمیق تر است، و باقی حلقه ها یکی بعد دیگری در ماورای آن تشکیل شده میروند، که رفته رفته عمق خود را کم میکنند، و همین طور در عالم اجتماعی حلقهٔ عائلهٔ اولیهٔ اولین است که باید و طایف اجتماعی بار اول اینجا تشکیل و اینجا مشق و تمرین شود

و بار به نیت عقیده اشاره می کنند بلی عمیده نماید کورانه و ارپدر و ما در ویا محیط اجتماعی تعلماً احد شود، ولی با آن هم حق استایب حق حد ا گانه است و اگر پدر و مادر و باهر دو خود را از راه دین و اخلاق دارای حقی سارند بار هم حق انسانی و بشری خود را دارند و نابداین حق ایسان احترام شود. و درین اشاره دیگری است که اخلاق همانند قانون و شریعت در توحه و حتی طاهر عمل نما نیافته است، اخلاق متکی بر نیت است و نیت را بدون حد او بند دیگری نمیداند و اریس است که سرو کار اخلاق و مرجع آن حد او است و حد او است که حساب او است کار را منگیرد و بندگان را به نتایج اعمال ایشان تسمیه می کنند و حتی گو حک تر در حیرت علم او بهای نمی ماند و آرا آشکار می سارد

بندارین طوایف انسانی که در مقابل حد او بند و در مقابل برادران چه دارد امر می کنند ولی بر گترس و طایف انسان بهمان انسان همانا و طایف اجتماعی اخلاقی است که عبارت از امر معروف و نهی منکر باشد و همین طایف است که قابل تدکر است و همس و طایف است که علاوه بر تشویق کسب فضائل به نشر آن بر توصیه مسکن و بار بوطهٔ نزرک اخلاقی خودش توصیه مفرماید که در مقابل این و طایف صبر و ثبات و استقامت را بمقابل هر مصیبت از دست دهد و این را از امور مهم و خطیر بشمارد

و بار بر عموست و تکبر که دور دلب بررگ و عام نفسی و اجتماعی است مهبانه اشاره می کند و حلاء را مورد تحفظ حد او بند می شناسد، نهی اریس دو صفت نفسی و بار اجتماعی علامهٔ خصوصی است بر پرورش روح دیمو کراسی بر باران و قتیکه حین قهای قیصر و طرف کلاه کنی ار همه حیر بیشتر حالت نظر بود، و صداید عرب با سما تورها و شوالیه های روم آرا تا آمد می کردند دران وقت، آری دران وقت، بها و طبعهٔ يك

را منسوب می‌نماید، پس اسرار در مقابل آنها بیشتر به تقویم و تسو به متصرف می‌کند و او را مستعد آن می‌شمارد که محور و نهوای خود را خودش مستقماً بطور الهام و حدی درمی‌یابد

در سوره «لهمان» در اشاره می‌کند که فصلب حق شناسی و سپاسگذاری (و بالحمله همه فضائل) از خارج و برای خارج نیست بلکه از نفس و برای نفس است. و هم اینجا اشاره واضحی است که احلاق فریضه وحدانی است که در حیطه «شاید» است و امر دینی محص نیست که در منطقه «باید» نباید، و این روهر کس که این وطیعه را اجرا می‌کند برای نفس خود می‌کند و حد و بند بی‌نیاز است. و هم تعلم شکر توصیه است به حیات متعالیه، که باید انسان در حیات خود متماثل باشد به متسام

نار درین سوره از زبان لقمان به پسرش توصیف می‌کند که شرك نکند و موحد باشد و این سود اشاره ایست باینکه باید اتمیمیم و تعدد از مبادی احلاقی و دین بر حیرد هیچ چیز بدات خود حیر مطلق و شر مطلق نیست بلکه باید حایب تعاول گرفته شود، و همه چیزها باید بشرط حیر دند. استعمال ما است که چیز را حسب حیر و شر میدهد. اگر در مبدء اصلی احلاقی و وحدتی نباشد چطور ممکن است که بتواند باشیاء نطمی بدهد. نظم عبارت از نوع وحدتی است که باشیاء داده می‌شود. دودنیای متضاد را چطور می‌توانیم با هم آشتی دهیم، و اگر این آشتی را ندیم چطور می‌توانیم در بس خود آشتی ایجاد کنیم مملکت هائی که ریاده از صد ملیون فرد نفوس دارند، بحيث يك واحد قیاسی شماخته میشوند و این وحدت را نطمی بروی کار آورده است که آن نظم خودش روح وحدت و در حقیقت خودش واحد است.

حدا، به تنها حالق کائنات است، بلکه فقط همین عنوان حدائی و حالی او آقدر بررگ و مقدس است که اس کائنات هر اریاره را رنگ و حد داده است. سپس درین سوره، نفس را از حسب اجتماعی نشان میدهد و طائف او را در حلقه اول قوی و کوچک اجتماعی او یعنی حلقه عا ئله تعیین میکند. طوریکه اگر سنگی در حوصی می‌افکنیم اولین حلقه موحی که در اطراف آن موضع تشکیل میشود

چندان اثری نسکرده اند و تنها « اوریلوس آگستین » است که سه و نیم قرن بعد میلاد
توفیقاتی به فلاطوی بی و بهی بصراست نموده است .

اررمان آگستین مد کور ، قرن دهم اروپا (اواخر قرن سوم هجری) این حصه
قرون وسطی را بنام دوره پدران کلمسا Patristic Period یاد می کنند . که درین دوره
بدون احتیاط آگستین دیگر چیری که قابل عور باشد دیده نمیشود . و روح فلسفه
همان است که در فلاطوییه دنده میشد بفرق اینکه در فلاطوییه او و مکاتب یونان علم
فی دانه مورد بحث و فحص قرار میگرفت و اینجا به تبع عقائد دینی درین دوره ، احلاق
مطهر و مخصوصی ندارد و حصه نظری آن تابع روح افانیم است و حصه عملی آن رهبانیت .
بصراست با اینکه پیش ازینج قون مناریج اسلام سبقت دارد باهم بشر بصراست
از اشرا اسلام خلی هاسبقت نمی کند ، زیرا بصراست ، قرون اولی خود را در خفا و حیات
ریز رهینی سپری نموده است ؛ بشر بصراست تقریباً با اشرا اسلام همدوش و هم آغوش است
و هم اکثر نویسندگان ایشان در ححر اسلام پرورش یافته اند .

دوره مدرسی اروپا عمارت است اردوره مدرسی اسلام . زیرا اروپا ارقن دهم
تا دوره نهصت فکری اروپائی تمام اربز تعالیم نویسندگان شرقی و اسلام بودند و بدون
سرمایه های علمی بعد ادواندلسر و بلنخ و طوس و امثال این ممالک دیگر بصاعتی نداشتند .
دوره مدرسی اروپا مولود دوجیر است یکی شرعام و معارفی که از انداس شروع
شده و بشدت نقلت اروپا نمود میگردد و یکی هم تماس صلبی ها که هرگز بزرگ ثقافت
اسلامی یعنی تعداد راه یافته بودند

موضوع بزرگ و روح مطلب دوره مدرسی اروپا این بود که هر فوریوس Porphyry
در مقدمه ایساعوحی سوال میکند که « آیا اجناس را انواع حقائق واقعی است و یا تصور
دهمی محص است ؟ » در اثر این سوال فرقه هابدا شده و مخصوصاً دو فرقه امقابل یکدیگر
ایستاده شدند فرقه اول را فرقه « اسمی » (Nominalism) می خوانند . ایشان عقیده داشتند
که « کلیات وجود حقیقی ندارد و فقط حرئیات است که دارای حقیقت است »

صحنه آسمانی بود که در مقابل دورذیلت قوی وعام و رایج ترش روئی و گردن کشی در
 که تنها نشانه چهاره آن رها بود ، ناین قوب و متانت حمله و علیه کمد .
 درحانمه در رفتار و صدا نه میانه روی امر میکنند که بصاً منگو بد . در رفتار خود
 مقتصد باش و ار صدای خود کم کن اولی اشاره درباره سلوک میانه روی و طر نقه
 اوساط توصیه می کند و این خود اشاره است بهمه فصائلی که او ساط اند و همچنین
 درباره صمت و حاء هم نه میانه روی امر میکند . زیرا این اراط است که بعد از حرص ثروت
 ماده و معنأ موجب بهاهی روح است و اینجا اشاره دیگری هم هست و این امر اشاره میکند
 که وسط بر حسب مسافت و تناسب ریاضی نیست . بر این امر نه اقتصا د می کند
 که تا اندازه نه نقطه مابینی نزدیک تر است ولی در باره صوت امر بهرو آوردن می کند
 یعنی می خواهد که صوت هنر ارحد وسط بانیس تر آید و بطرف تفریط نزدیک تر شو د
 زیرا صوت وصیت هر دو علاوه خود نمائی است و طبعاً حالت ربا و خود پرستی است .
 آین است مهرستی که قرآن درباره فصائل اخلاقی داده است که خوا شد عزیز
 می تواند آن لست را نه تنها به لیسته نویسد گان یونانی که آن دوره رفته و لیسته های شان
 بعقیده نویسد گان تاره که نه شده است ، بلکه بالیست هائی که نویسد گان تاره بر طبق
 زمانه خود داده اند مقابله کمد و ببیند که آیا در عرصه سرده قرن اندك تعیر
 در مورد تطبیق آنها روی داده ، و هنوز هم نارها آری لیسته های قرن نوره و نیست
 بهتر و وافی تر و معصر جدید مطابق تر نیست؟
 اینجاست که عطمت علم اخلاق دیده می شود و اینجاست که می بینیم علم اخلاق
 بزرگترین و مستوعب ترین مبادی را در خود گرفته و نه اسانی چطور نواسته است
 بین علم النفس و بین مابعد الطبیعه اینچنین رول بررگ و مقدس را ناری کند .
 (۳) دوره مدرسی ما : دو حقیقتی است که نباید از ان انکار نمود

یکی این که نهضت علمی جدید چری است که ناید فصل آن را مار و پا قایل شویم
 دیگر این که ناید فصل دوره مدرسی و بلکه فرون وسطی را رهون نهضت اسلام بدانیم
 فرون وسطی یگانه مولود فلاطونیه جدید و اسلام است که ملل بصرا بی ارو پا در ان

و تطبیق می‌سازد و هیچ شک نیست که این بهیچ‌واحد از امتزاج علوم، موت خود موجب آن شد که دورهٔ رنسانس در اروپا شروع گردید

برای دراندلس (اسپانیه) اروپائی‌ها نامسلمان‌ها تماس نزدیکی داشتند و علماء اروپائی در مورد مسلمانان و بطریق خاصاً گری درسی می‌خواندند و همین وقت بود که حرکت فوی و پرحرارتنی برای نقل کتب عربی بران لاتینی که زبان علم و ادب، فون و سطحی اروپا است پیدا شده بود، بدرجهٔ که اکثر کتب این‌رشد تا کمون در زبان لاتینی جمع شده و نسخه‌های اصلی عربی آن ازین رفته است. مسهورترین شخصی که درین راه خدمت می‌کرد (ریمرند Raymond) است که دران وقت از سنه ۱۱۳۰ الی ۱۱۵۰ م طرازان طلبه بود و ترجمه‌های بسیار کرده بود که کتب علمی فلسفی را از عربی به لاس ترجمه کردند و همان بود که مهمترین کتب فارابی و شیخ الرئیس هم به لاتین ترجمه شد و مسهور ازین کار سی سال تکدیسته بود که مطلق ارسطو که توسط جمعیت مدکور از عربی ترجمه شده بود دربارن داخل تصاف تدریس گردید

اروپائی‌ها در حقیقت به علوم یونان به سه دوره آشنا شدند، درهٔ اول همان است که فلسفه یونانی و کتب علمی را از عربی به لاتین ترجمه کردند، در دورهٔ دوم خود ایشان مستقیماً از یونانی بنای ترجمه را گذاشتند. دوره سوم دوره ایست که شروع و تعلقات علمی و فلسفی عربی به لاتینی ترجمه می‌شود

در سال ۱۲۱۵ میلادی فریدریک دوم نامسلمانان در سیسیلی و هم در تمام در جنگهای صلیبی تماس پیدا نموده و از افکار و عادات و عقاید ایشان حیرت‌های زیادی احد نمود، بدرجهٔ که مورخین میگویند که فریدریک به فلسفه اسلام محبت زیادی داشته و شبهه نیست که تمام کرده لغت عربی را خوب میدانسته و از کتب علمی و فلسفی عربی بحوبی استفاده میکرده است. فریدریک در سنه ۱۲۲۴ میلادی در ناپلی جمعیتی را برای نقل و ترجمهٔ علوم و فلسفه عربی گماشت، که زبان لاتین عبرانی ترجمه کنند، تا علوم مدکور در اروپا نشر شود. از طرف دیگر فریدریک مدکور میکائیل سکوت را به طلبه فرستاد که شروع این رشد را که بر آثار ارسطو نموده است، ترجمه کنند، که این کار انجام شد

در حقیقت بدون من و تو واحمد و محمود و ابن است و آن متر دگر حقیق وجود ندارد که بدست نوع و با حسن جاهل همه آن اراء ناسا و ابن مفهوم کلی سیری است که فقط موجود دینی است نه موجود مادی و ارحی ابن و رفه است که دیره مدرسی ارسطه بی را میان آورده است

رفه دیگر که در طبیعه « راعی » (R. alisi) اهمیت دارد و سمع است که کلمات وجود حار حی دارد و این است که در دوران و زمان و عمر و زمانه و وجود جسمی خدا گاه را مالک است و این رفه است که تمام دور و مار و فلاطونی معرفی شده است و همین مناقشات است که بعضی اواخر ثابوی اهرم بر داد آورده است که در این اهمیت ندارد

« هگل » درباره دوره مدرسی در کتاب خود مرسوم با « احصای تاریخ فلسفه » میگوید: « فلسفه مدرسی مذهب مشعشعی است و معتقدان آنرا مذهب فایده بی و لافلی مانند شکالک هامحسوب بود » اسمی است و بهم آنکه در این مسائل « راستش از بنحید سال پیمچیده است ».

دوره مدرسی درباره اطلاق چیری ندارد الا همان - سر هائی که از بعد از ویاندلس بصورت برده و آن رسیده است تا آنکه تعالیم و قرآن اسلامی ایشان را پایه رسالت که در او اجرا بتواند از یونان مستقیم تر و با همان نام « ابن البرس » (Albertus) و اکوئیناس (Aquinas) .

پس دوره مدرسی 'بمعنی کلمه' دوره ایست که مولود دینای اسلامی است که در بغداد و اندلس و نافی مراکز اسلامی بوجود آمده و خود را 'یروپارسانده است این دوره ایست که در دوره های علمی دنیا این اهمیت را دارد که گویا نار اول است که یک امپراطوری بر گزیده است و ثروت خود مسکوشند که صنایع علوم را از همه جهات عالم بیک مرکز جمع کنند و هم بار اول بود که اراقصای شرق و غرب 'انواع علوم' باقیافه حقیقی و عباءوردای رسمی خود در (بیت حکمت) بغداد روی بروی میشدند و رانو بزانومی نشستند و با هم مصافحه و معافحه میکردند .

میتواند، طوریسکه شریعت محمدی ص نعم البذل بو امیس و یا حمهوریت فلاطون و یا سیاست و نظام ارسطو شده است.

اگر گفته شود که این احلاق مخالف مبادی دین است هم وجهی ندارد زیرا احلاق یونان از دین تمام علوم و فلسفه یونان تنها چیزی است که نمادی دین چندان اختلافی ندارد. چیزی که مبادی دین و کلام اسلامی سحت مخالف است همانا علوم طبیعی یونان است که نه یونان و نه عربی ترجمه شده و کسوم درین علوم متداوله درس داده میشود. ولی 'شاید حکام مانع نشر این کتب احلاق بوده اند' که واقعاً کتب احلاق یونانی حداً مخالف سلوک ایشان بوده است. اگرچه ابورید حسین بن اسحق عبادی مترجم معروف 'ادب کبیر Magna Moralia' ارسطو را در (میت حکمت) دوره طلائی مامون الرشید ترجمه نموده، که کسوم ارسین رفته است. و بروایت بعضی ها مترجم مدکور 'احلاق نیکوماکوسی' ارسطو را نیز در دوازده کتاب ترجمه کرده و آنرا کتاب الاحلاق نامیده است، ولی معلوم شد که دو کتاب دیگر آن را کجا آمده است، زیرا که احلاق نیکوماکوسی در ده کتاب است و شاید عقیده بعضی ها دو کتاب دیگر آن عبارت باشد از 'ادب کبیر ارسطو' که این اثر ذاتاً عبارت از دو کتاب است. ولی تردید بصواب روایت ابن المدیم است که کتاب مدکور را فروریوس در دوازده مقاله شرح داده و اسحق بن حسین (پسر حسین بن اسحق مدکور) شرح مدکور فروریوس را که بر کتاب احلاق ارسطو در دوازده مقاله نوشته است ترجمه کرده است که شاید دو مقاله دیگر مربوطه مواد شرحی و توضیحی بوده است.

چیزی که یقین است این است که اسحق بن حسین (بعضی پسر حسین بن اسحق) شرحی را که تیمستیوس Themistius بر احلاق مدکور نوشته است از یونانی سریانی ترجمه نموده و شاید عربی هم ترجمه کرده باشد.

فارابی از همه این اثرهای سه گانه ارسطو یعنی، احلاق نیکوماکوسی و ادب کبیر و هم از فلسفه احلاق یودیمس، ناچهر بوده و خودش نیز شرحی بر یک حصه این کتب نوشته است، که این جمله احیر را ابن المدیم نیز تصدیق می کند. علامه ابن رشد نیز احلاق

قبل از این نیز حصهٔ بررگی از کتب ابن سینا اعرابی تر حمد شده و در اطراف
 سده ۱۲۰۰ میلادی در پاریس ریردرس گرفته شده بود .

در قرن ۱۳ میلادی تمامی کتب ابن رشد به لاتین ترجمه شده الاعدۃ کمی که ازان
 حمله (تهاوت التهاوت) که ابن رشد بررد (تهاوت الفلاسفه) عرالی نوشته است ، که این
 کتاب در قرن ۱۴ ترجمه شده است

مرکر مهم تعلیمات فلسفه ابن رشد در دارالعلوم یولو ساودارالعلوم پادوا Padua
 در ایتالیا بود که ازانجا به اقی حصص ایتالیا و اروپا نشر می شد و با احقر قرن هجده دوام داشت ،
 اشخاصی که در بهت فکری حدید اروپا قیام کرده و فعالیت کردند ، مردمی بودند
 که متعلمین همس مکتب بودند ، حواء مسدقم و حواء بالواسطه ، راجر بیکن مروف هم
 اربن قبیل است که تحصیلات خود را در اسپانیه ، یوده و فلسفهٔ ابن رشدرا آنجا درس
 خوانده است ، چنانچه که آثار علماء اندلس در موفات بیکن مدکور ، جوئی دیده میشود
 فصل بصریات Optics کتاب او اقتباسی است از کتاب ابن الهیثم .

حاصل کلام همان است کدلیکی Lecky میگوید : بهت فکری نتوانست که در
 اروپا قد خود را راست کند ، تا تعلیمات خود را از کلیسا نه مدارس نقل نداد و تا وقتی که علوم
 اسلامی و افکار یونانی و استعمال صنعتی ، سلطهٔ کلیسا را اربای بیداحت

بهر حال ما از بحث بیرون شدیم ، بحث اینکه دورهٔ مدرسی اسلام چطور تاسیس
 شد و با دوره مدرسی اروپا و قرون وسطی و در بهت فکری اروپا چه علاقه و چه تائیری داشت
 بحثی است که از موضوع ما خارج است و مجلداتی میخواند که
 آنرا شرح دهد ، ولی چیزی که ما اینجا گفتن داریم این است که دورهٔ مدرسی ما
 با ورت ترجمهٔ همهٔ علوم یونان و حتی علوم شرق ، نار هم دربارهٔ نقل و ترجمه کتب
 اخلاقی قدری مقصر دیده میشود و سبب آن هم معلوم نیست .

میبیدی شارح هدایت الحکمه میگوید . که (شریعت محمدی ص) و طیفهٔ حکمت عملی
 یونان را بوجه احسن ایفا نموده است که احتماحی بآن نمایده است ، ولی بهتر بود
 که میگفت . (اخلاق محمدی ص) زیرا که اخلاق محمدی ص نعم البذل اخلاق یونان شده

اکثر نوشته‌جات ایشان عبارت است از اخلاق یونانی که طبعاً بحکومت‌های آن‌روزه باسار کار بوده است، و قتیکه که اسان بعضی کتب اخلاقی ما را مطالعه می‌نماید و پیش آمد مولفین را با حکام وقت دقت میکند، میداند که دهشت‌ناچه‌داره حکم فرما بوده و نرس نه تنها بر اثر مولف بلکه بر اخلاق مولف نیز تاثیر بسیار عمیق و اساسی داشته است، تاخانیکه اسان این کتب اخلاقی یونانی را مشاهده می‌کند و حالات حکام ما را می‌خواند، بطور یقین میداند که این اخلاقی آن سلوک بهیچ صورت بسکجا شده نمی‌توانسته و ممکن بوده که حکام بحشم نارنگارند که اینطور اثرها، ولو که ترجمه هم شده باشد نشر و توریع گردد، مخصوصاً که نوشته‌جات فلاطون بیشتر متوجه سیاست اسب با فلسفه اخلاق.

می‌گویند قوانین فلاطون توسط حنین بن اسحق و همچنین توسط یحیی بن عدی ریر مطالعه آمده ولی معلوم نیست که ترجمه شده است یا نه؟

از کتاب‌های پلوتارک کتاب الریاسة در تهرین اخلاق و فضیلت توسط قسطای بن لوقا ترجمه شده است.

کتاب ادب الصمیان پلوتارک توسط ابوعمر و یوحنا بن یوسف به ترجمه رسیده و این کتاب به فلاطون نیز منسوب شده و شاید بنام پلاتو (فلاطون) و پلوتارک (فلو طرحس) التماسی بعمل آمده باشد.

از مکتب فیثاغورس کتاب (اشعار زرین) Carmina Aurea را عرب‌ها ترجمه نموده‌اند ولی بهتر است این کتاب را حوامع الکلم بگوئیم، بعوض اینسکه اخلاق بخوانیم، شیخ ابن مسکویه طوری که دائره المعارف اسلامیک میگوید، رساله بسیار مرغوبی را بنام Tabula Sebti حفظ نموده است، که از مکتب رواقیون Stoics است.

یک رساله اخلاقی منظم دیگری که میلان بیشتر بنام فلاطون دارد و بنام (معانیات النفس) درباره ارجاع روح نوشته شده است و گاهی آنرا به هرمنس ترسمگستس Hermes Trismegistus نسبت مدهند، و هم گاهی ابن ابی اصیحه آنرا به سقراط و گاهی هم به فلاطون منسوب می‌کنند، و گاهی هم کدام نسخه قلمی آن ریر عنوان

بیکو ما کوسی را شرح نموده است. ابن العمار متولد در سنه ۳۳۱ کتانی در اخلاق ترجمه نموده که می گوید اخلاق ارسطو بوده و نیز کتانی در 'دوست و دوستی' نوشته و هم کتانی در سیرت فیلسوف، تالیف کرده که شاید این دوائر احیر او نیز صبعه اخلاقی داشته است. و هم ابراهیم عبد الله الطیب ابن الطیب شرحی بر کتاب اخلاق ارسطو نوشته است. کتاب دیگری را که از سریانی عبری ترجمه شده و نیز مال ارسطو است.

یعقوب کندی، فیلسوف عرب، رساله در اخلاق نوشته است و نیز رسائل دبل که به یعقوب کندی منسوب است صبعه اخلاقی دارد.

رساله « تسهیل سئل فصائل » رساله « رفع احرا » رساله « تمییه بر فصائل » رساله « حیر فضیلت سقراط » رساله « العاط سقراط »

احمد بن الطیب شاگرد کندی موصوف بر این دو رساله را نوشته که در مقوله اخلاق می آید. کتاب آداب ملوک و کتاب « جلساء و مجالست ». می گویند: ابن رزعه کتانی را در اخلاق از سریانی ترجمه نموده است. عمر بن العر خان کتانی نوشته و آنرا کتاب المحاسن نام گذاشته و شاید کتاب اخلاقی بوده است.

ابونکر محمد بن رکنای رازی، بنام « سیرت فاصله » کتابی دارد که طبعاً باید کتاب اخلاقی باشد. و نیز رساله بنام « عاد بالاحره طبیعت می شود » دارد که شاید آن کتاب جنبه طبیعی هم داشته ولی آرزوی اخلاقی بر ناید عاری نباشد. اثر دیگری بر بنام « لدت » دارد و معلوم نیست که کدام پهلوی لدت را و نیز بحث گرفته پهلوی اخلاقی آنرا و یا پهلوی طبیعی آنرا.

اگرچه اربعی ازین اثرها چنان معلوم میشود که حکام به ترجمه و نشر این کتاب مخالفتی نکرده باشند و مخصوصاً که بعضی ازین مترجمین عصر و حرر « بیت الحکمت » حکومتی بوده اند. و هم یقین است شاهانی نمائند مأمور بدون تشویق علوم دیگر شیوه نداشتند ولی از طرف دیگر این سوال بمیان می آید که این تراجم مدکور چه شد و بکجا رفت؟ در حالیکه کتب مترجم راجع به باقی علوم اینقدرها اربین نرفته است. و این سوال هم سوال فوق را تأیید میکنند که سوسائتی اخوان الصغای قرن چهار هجری (قرن دهم عیسوی) چرا خفیه کار می کردند و چرا همه اشاعات ایشان ریز ریزی است؟ ریزا که

ولی امام حجة الاسلام محمد عزالهی را نمیتوان بویسمده اخلاق گویند بلکه امامی است در اخلاق که یکی پیروی نکرده و سبکی دارد که مخصوص خود او است و علمی که تماماً متکی بر معادای قویم دین و احتیاج دعوت خود است او شخصی است که نماد علمی یونانی عقیده ندارد. بعضی ارس بویسمد گمان فلاطونی میباشند، مثلاً رساله معانیات النفس اگر واقعاً اثر اسلامی باشد میلان بیشتری طرف مکتب فلاطون دارد و بالعکس این مسکویه نحوی دنده میشود که به فلسفه مشائی تمایل ربا ده تری دارد. بعضی ها هم بویسمد امام ماوردی تمام اخلاق و مجموعه روایات دینی را با مصاصین ادبی بکنجا آورده و برخی هم دساتیری را که برای طبقه مخصوص بوده بنام مثلاً اخلاق امراء و اخلاق صوفیه و غیره نام گذاشته اند.

ولی چیزی که اکثر نویسندگان اخلاقی اسلامی بران متجددان این است که بعضی فضائل را نسبت به بعضی دیگر برگزیده و مقدم دانسته اند. امثال عرات، رصا، ضبط رنا، بی علاقه گی باه و اجتماعی، صبر، کتمان، که این کار محض بواسطه فساد محیط اجتماعی ایشان بوده که طعمه و ملوک الطوائف بنیاد اخلاق را از بیخ و بن بر کمره بودند، و نه دین مقدس اسلام بیش از همه ادیان و پیش از آنچه معادای اولی و اصلی اخلاق رنگ اجتماعی دارد اجتماعی راست، در اسلام فضائل فوق بپر بمانند باقی فضائل از طریق اوساط خود ملحوظ است نه از طریق افراط و تفریط مطلق، یعنی در عرات و رصا و ضبط رها، باید طریقه اعتدال و اقتصاد و بالآخره طریقه اوسط را محافظه کنیم، نه اینکه این کلمات را بطور مطلق در سطر و در عمل بگیریم.

نویسندگان مدرسی اسلامی در باره دسته بندی فضائل و نظریه اوساط تعریباً با یونان هماهنگ اند و همان منواله بین بس، بین افراط و تفریط را گرفته اند، درباره سعادت هم به ارسطو نزدیک تر اند و فریباً همه شان سعادت را همانند ارسطو عایه اخلاق شناخته و هم اکثرأ این سعادت را بمثل ارسطو بحیات تاملی کشانده اند، و برخی از ان هم بالا رفته و سعادت شکل حیرو کمال داده اند، فارابی دور ساله درباره سعادت دارد که روح

آن تشویق معلوم و حیات تاملی است

«زجر النفس» به ارسطو نسبت داده می‌شود، کتابی است که هویت آن مجهول است، ولی بعضی آن را اثر مسلمانان دانسته و آنرا به جمعیت احوال الصفا نسبت می‌دهند. چندین رساله در وصیت موجود است که یکی از آنها تمام رساله سبیب (التماحه) موسوم است این رساله به سبک کتبات (فیدون) فلاطون بطور سوال و جواب بین ارسطو در حال مرگ و شاگردان او نوشته شده و این رو آنرا به ارسطو نسبت می‌دهند ولی کبار ارسطو نیست، و به هم ارسطو در وقت مرگ اینطور کاری کرده است

رساله دیگری تالیف علمی بن رضوان مشوفی ۴۵۳ هجری که مؤلف شرح حال خود را درس رساله نوشته و یک فصل را وقف اخلاق و سیاست نموده است، نیز به ارسطو منسوب شده، یعنی که ارسطو این رساله را برای سکندر ابن ولید نوشته باشد.

این‌ها مردمی بودند که در راه ترجمه کار کرده اند حالاً بیائیم درباره نویسنده‌گان اخلاقی اسلامی نظری بیندازیم، تا چنانکه دیده میشود طوری که مادر ناقی شعبه‌های علم و فلسفه مردان فامی و قوی داشته‌ایم، در فن اخلاق آنطور کسی نداریم. مثلاً بوعلی در علم مابعد الطبیعه و فارابی در منطق و جابری حیان در کیمیا و محمد بن زکریا در طب و غیره. ولی بعضی از این‌ها برای اینکه مجموعه علوم حکمی را در خود جمع کنند تا این شعبه علم هم نظری انداخته‌اند و آنرا بحیث یک جزء آن مجموعه علوم حکمی فرا گرفته‌اند که درس باره با مراجعه می‌کنیم و بعضی عنوانها را معرفی می‌نمائیم.

عنوانهایی که برای کتب اخلاقی خود داده‌اند چنان معلوم میشود که قرینه بر آن نگماشته‌اند و غالباً در اطراف سه عنوان است: کتاب الاخلاق، تهذیب الاخلاق، مکارم الاخلاق و هیچ کدام از اینطور کتب بطور مجموعی گفته نمیشود که عبارت از فلسفه منظم اخلاق باشد.

البته از فلسفه اخلاق عاری نیست و مجموعه است از فلسفه اخلاق و نصاب دینی و امثال و حکم، ویر در باره دسته از فضائل بحث می‌کند.

چنان معلوم میشود که اولین کسی که درباره فلسفه اخلاق در زبان عربی نوشته است ابن المقفع مترجم کلبیله و دمنه است و بعد از آن نویسندة اصولی این علم همانا جمعیت اخوان الصفا است و بعد از آن ابن مسکویه و سپس محقق طوسی و بعد از آن محقق دواتی.

دورهٔ مدرسی‌ها حقیقتاً دورهٔ درخشانی است و نایب‌که در موسوع احلاق قدری فقیر است اما در باقی شعب علوم و فلسفه و در آداب و فقه و فتاوا و کلام، آن قدر دائره وسیعی دارد که گمان نمی‌رود که گریبان علم قمل ایران اینقدر وسعت داشته است ولی دورهٔ مدرسی اروپا هم‌گام ناین دست‌نگاه برسیده و نایب‌که دورهٔ مدرسی‌ها در احلاق دائرهٔ وسیعی نداشته با هم حصهٔ اربین بصاعت اگر نارویا رسیده باشد

دورهٔ مدرسی ما نیز دارای اختلافاتی شده است ولی این اختلافات دربارهٔ موضوعاتی است که مربوط بحود ما است و اینطور بیست که یکی ارسطورا تعقیب کنند و دیگری فلاطون را. اختلاف درین بوده که آیا انسان مجبور است یا مختار؟ استطاعت با فعل است یا قمل از فعل، صفات خداوند عین ذات است یا غیر ذات؟ که می‌شود این اختلافات را نایب‌که حرثی است اختلافات عقلانی و فلسفی نام می‌دهیم. نوع دیگر اختلافات بیشتر جنبهٔ اجتماعی دارد و مربوط است به انتخابات و مطالعهٔ شخصیات، که اختلافات نوع اول موجب تمرینات و کرات است و اختلافات ثانی محرك آزادی رأی. اول الدکر نظراً و ورش می‌داد و ثانی الدکر به عمل تحریص می‌کرد، ولی مبادی احلاق همیشه ما نند مبادی اصلی دین بدون تراغ بوده و هیچ اختلافی درین واقع شده است.

معتزلی‌ها بیشتر عقلیون Rationalists و حوارج بیشتر نقلیون Traditionalism بودند و باقیها هر کدام در بین این دو حد عقل و نقل، مفکوراتی داشتند و بران استدلالات برهانی می‌آوردند.

مادربود این فصل دورهٔ مدرسی خود را دورهٔ (بین-بین) معرفی نمودیم و تا در حقهٔ حق بعانت بر می‌یابیم، درین دورهٔ در اکثر مباحث حد وسطی و مرتبهٔ (بین-بین) ملحوظ شده است، دربارهٔ حبر و اختیار هم حق این است که انسان به مجبور مطلق است و به هم مختار مطلق، مجبوری است مختار و مختاری است مجبور، دربارهٔ صفات هم به عین ذات است و نه هم غیر آن. دربارهٔ عقل و فعل هم بین، بین است، مبادی عقل را بر طریقهٔ استقرار و تحلیل و بطور قیاس و برهان تعقیب می‌کنند و هم مبادی و اوامر روحی و مشابیت پیغمبر را نیز محترم می‌شمارد. و هم آراء عمومی را از نظر نمی‌اندازد، و این‌ها را ادلهٔ چهارگانه می‌شمارد.

فارابی نسبت به شیخ الرئیس دربارهٔ اخلاق امام بیشتری دارد و حتی که کتاب
 اخلاقی ارسطورا دیده و بر بعضی از آن حواشی هم نموده است، اثرهای فارابی بیشتر شکل
 یونانی و بار ارسطویی دارد نسبت به اقی تراجمی که از سریانی و ارفلاطونی و شده است،
 در مجموعه که همانند باقی ناسوعات نویسنده گمان بردگ است به رسالهٔ ارفارابی نردمن
 است که دو رسالهٔ آن یکی بنام (التنمیه علی سبیل السعادة) و دیگری (بحصیل السعادة)
 است، سعادت در رسالهٔ اول فقط مستقیماً متوجه است به نیات تاملی و مخصوصاً علم و بالاحص
 منطق، در رسالهٔ دوم شکل یک مدینهٔ فاصله است که سعادت در آن مدینه بیشتر اریهلوی
 معارف آن ملحوظ میشود، آثار پهلوی عدالت و یاد دیگر فصول اجتماعی
 شیخ ابن مسکویه متوفی ۴۲۱ هجری رسالهٔ قشنگی در بارهٔ علم اخلاق دارد،
 حقیقتاً کتابی است در علم و فلسفهٔ اخلاق که فصول دین مقدس اسلام را هم بحیث پیرایه‌های
 قشنگی در آن بسته است، بدون بعضی از انحرافات جرئی که شاید در اثناء نقل و ترجمه
 ازین زبان و آن زبان بعمل آمده باشد، این کتاب مینویس محتمل است از کتاب اخلاق
 بیکوما کوسی ارسطو که در بعضی حصه‌ها بوضاحت بیشتری حرف میرند مخصوصاً در باره
 عدل نوریمی و اصلاحی، نظریهٔ سعادت، او هم مانند نظریهٔ سعادت ارسطو است
 که حیات ماملانه را سعادت قوی میداند، ابن مسکویه به ار خود دربارهٔ سعادت
 نظریهٔ مخصوصی هم دارد که سعادت هر شخص را در حور استعداد خودش میداند، و آخرین
 درجهٔ سعادت بنظرش تخلق باحلاق الله است یعنی چون فعل خداوند مقصود بالذات است
 و ماورای فعل خداوند غایبه دیگری نیست، شخص متخلق باحلاق الله هم در فعل خود نفس
 فعل را غایبه میداند و به نتیجهٔ آن نظر نمی‌کند، و بطوری که فعل خداوند مربوط و معلق
 و وابستهٔ خارج نیست و بذات خود قائم است، فعل مردم متخلق باحلاق خداوند نیز بحسب نفس
 فعل است، نه نظر بحارج فعل و نتیجه، و این خود نظر به ایست که کلمات قریباً بعد
 اریهشت صدسال آنرا تعقیب می‌کند،
 بنده رسالهٔ ابن مسکویه را آنقدر ساده و بسیط و خوب و مهیج یافتیم که آنرا جدا گانه
 ترجمه نموده‌ام که شایقین آن باصل نسخه آن رجوع کنند و اریس سبب تفصیل بیشتری
 درین باره ضرورت نیست.

پس حیر در اینجا دو مفهوم پیدا می‌کند. یکی حیر عالی‌ترین که بمقابل خود شری ندارد و همه اموری که حدائی است ازین قبیل است، زیرا که گفته‌یم. طاعت نمی‌باشد که بمقابل و یا معارض داب ناری تعالی شود، و ازین رو حیر عالی‌ترین عبارت است از آن اموری که صبغه الهیاتی دارد. مفهوم دیگر حیر عبارت است از آن حسری که در مقابل شہوات و حدیثات است که البته شریس و شرشیطان می‌تواند بمقابل آن ایستاده شود و این چیزی است که مستملاً سطح پایان‌تری دارد که ایبطور حیر شایسته آن نیست که بتواند موضوع سلوک مثالی انسان شود و آن چیزی که می‌تواند موضوع اخلاق اسلامی شود همانا حیر اعلمی است که صبغه کمال را گرفته و در مقابل خود شری ندارد. به شرعادی معمولی و نه هم‌شر سافل‌ترین.

ولی اخلاقیون دو رة مدرسہ که اخلاق را درس داده اند آن را مستملاً شکل و صبغه یونان آورده اند و حیر و شر را بحیث دوغایة متضاد اعمال و دو ملکه و دو حالتی که یکی فصیلت و دیگری ردیلت شمرده می‌شود شماخته اند اما نه اینکه مانند اوستا و یا هینالوخی یونان حیر و شر را در ما بعد الطبیعه برده و آنجا هر دو را بحیث دو قوۃ متضاد شناسند. گویا دوره مدرسہ ماجیر و شر را در اخلاق ازیماری علم الهی آن قبول می‌کند، که در حقیقت ما بعد الطبیعی اخلاق حیر و شری وجود ندارد و آنجا حیر است و حیر اعلمی. و این است پس بیضی اخلاق دوره مدرسہ ما.

فن و جان را دو تا گفتن کلام است فن و جان را دو تا دیدن حرام است

(۴) شہیح الرئیس ابوعلی سینا: دارای رسالہ کوچکی است که قریباً دو ازده صفحه قطع کوچک دارد و شیخ حواسته است باین بیت عربی پرکن 'انصاب مجموعہ حکمت خود را تکمیل کند و شاید شیخ روری باین فکر افتاده و چند ساعت بکتابی از کتب اخلاق نظر افکنده و این چند صفحه را نوشته است

اگرچه شیخ الرئیس در علم و ملکه فلسفہ اخلاق دوق عمیق داشته و همیشه از باین عبارات آن، حقایق اخلاقی بهرین قیاس قیاس ما بعد الطبیعی چهره نمائی میکند و مخصوصاً در کتاب اشارات او که میتوان گفت این کتاب او گوشه نظر بسیار تیری جانب اخلاق داشته است و مخصوصاً بصلح هشتم آن که در بهجت و سعادت است که نعت بهم حتی

در باره اخلاق، طوری که قبلاً اشاره نمودیم، ثبوت مطلق در عقاید باستانی دلج موجود بود که نادره در هر کجای دنیا نادر بود، و ایران است که در فکرهای مابعدی یونان هم جزو و شر بطور دو عنصر متضاد ملحوظ میشود ولی اسلام دیگر اهرمنی را نمی‌شناسد که بتواند بایردان پاک معارضه کند، اگر شیطان بحیث یک عنصر شری معرفی میشود، یک مخلوقی است ضعیف نه اینکه شری است و جداوند بستا و بی همتا، پس آن چیزی که بمقابل شریعیان ایستاده میشود ذات واحد نیست که او تعالی اربن چیزهایی و تعالی است، بلکه شیطان اربن شری قوت الظهور می‌یابد که در وجود انسان است، پس حر انسان عبارت است از عقل و الهام او، و شر او عبارت از شهوات او است که شیطان را تقویه می‌کند، پس شیطان شری است در مقابل چیزی که حر انسان است و با حرئی است ارش انسان.

و اربن رو در ماهیت اشیاء شری موجود نیست؛ و کائنات تماماً از مهبده و منشائی سررده که تماماً حیر است و هیچ عنصری ارش در آن وجود ندارد، شری اگر پیدا میشود تنها در اثر ظروف و طرر تعاطی اشیاء و بالعرض است، شاید چیزی را رشت شمار بد که نسبت شما حیر باشد و شاید بیک نداید چیز برا که برای شما و نسبت شما شری است، اگر شما درین کلام حکیم عور می‌کنید دو دلیل محکم در باره نسبت حیر و شر بدست شما می‌آید یعنی حیر و شر دو نسبت شما پیدا می‌کند یکی آن نسبتی که بحودی حسی شما دارد که اربن نقطه کراهیت و محبت را حسی می‌کنید، و دیگرش آن نسبتی است که نه حودی حقیقی شما دارد، که آن حودی هر چیز را بموقعش دیده و هیچ شر کراهتی آنجا وجود ندارد، و حتی شیطان هم شر بالذات نیست بر آنکه شرارت او در اثر عصیان است و حتی شیطان حضرت پیغمبر بدست او مسلمان شده است، ماهیت شراب، آب انگور است که ظروف آنرا شر ساخته ولی اگر سر که می‌شود و با ظروفی نه نند محصه بحود می‌آید نار شری رود، قمار و ربوا بیر عملی است، ولی شرایط و حالات و عدم تناسب عدلی آنرا شر ساخته و هر وقت این اسباب ظالمانه در تناسب عدلی خود را احصال کند و صیغه تجارت را بگیرد، بار همان ماهیت اصلی آن که حیر است اعاده می‌شود.

حالی که در امور بدنی است مثلاً اگر صحت موجود باشد باید بحفظ آن کوشید و اگر موجود نباشد باید با کتساب آن بوحد کرد، و چیزی که موجب اکتساب آن است اعتدال است در طعام و تعب و باقی چیزهایی که بردن طب معلوم است، که اگر این چیزها متوسط باشد صحتی را که هنوز حاصل نشده است حاصل می کند و اگر صحت قبلاً موجود باشد این چیزهای متوسط آنرا حفظ می نماید .

و طوری که چیزهای متوسط در امور که انسان در آن کسب صحت و یا حفظ صحت می کند و آن چیزها بواسطه امدان امداره میشود ، آن چیزها بواسطه امکانه و ارمه هم تقدیر و تعیین می شود . زیرا چیزی که نسبت به بدن رند بصورت معتدل گرم است ممکن است عین آن چیز نسبت به بدن عمر و زیاده تر گرم باشد و همچنین چیزی که در زمستان برای يك بدن باعتدال گرم باشد، شاید آن چیز نسبت به عین آن بدن در تابستان هیچ رنگ اعتدال نداشته باشد . همین طور است توسط در افعال، که بحسب زمان و مکان و بحسب کسی که فعل او صادر شده و بحسب کسی که فعل برای او بعمل آمده و بحسب آنچه که از فعل بعمل می آید ، تفاوت می کند ، و طوری که طبیعت وقتیکه دند بدن بطرف حرارت مائل است آنرا بطرف برودت سوق میدهد و بالعکس ماهم و قتی که دندیم که نفس ما بطرف نقصان مایل است آنرا بطرف زیادت تشویق می کنیم و بالعکس ، تا وقتیکه آنرا توسطی که آنرا معین نموده ایم متوقف می سازیم یعنی نفس را بحالت مخالف آن چیزی که خود را آن یافته ایم متعود میسازیم ، و باید زمانی هم برین کار ادامه دهیم و موارد خود را بوقت بسیار درازی حالت مخالف میلان او را طی و یا تریطی معنوی خود استوار سازیم ، تا توسط و یا چیزی که در دند آنهاست بدست آید . اینرا هم باید دانست که وظیفه نفس انسانی تنها این نیست که فقط درك معقولات کند بلکه نفس مشارکت بدن، دیگر اعمال و طایفه سردا رد که موجب سعادات اوست بشرطیکه بوفق عدالت باشد معنی عدالت این است که نفس بین احلاق متضاد ارادتها و عدم ارادتها و ارض و عدم عصب و ارتدبیر حیات و عدم تدبیر آن توسط کند . حلق هیئت است که برای نفس ناطقه در اقیاد و عدم اقیاد آن به بدن حاصل می شود زیرا علاقه که بین

د هم آن بیز ارواح اخلاق حالی نسبت، ولی بارهم این رساله او محصن اریں جهت بمیان آمده که روح اخلاق را بیز در منطقه البروج فلسفه خود حالی نگذازد، شیخ میگوید: « مهم این است که باید ندانی که هر انسان نقوی مصلو راست که مصدر افعال جمیله است و عن همین قوس است که مصدر افعال قبیحه بیر می گردد. اخلاق بیک و بد همه اکتسابی است و ممکن است اگر انسان حلقی را حاصل نکرده باشد، نتواند آن را برای خود حاصل کند، و هر زمانی که انسان بحلقی تضاد کرد و آنرا حاصل نمود میتواند که اراده خود اراں حلق مصلو شود و نقیص آنرا بگیرد چیری که انسان توسط آن برای خود حلقی حاصل می کند و اگر حلقی هم نداشته باشد، توسط آن حیر آنرا کسب می کند، و با هم توسط آن حلقی که با آن تضاد نموده است مستقل می شود، همانا عادت است، مراد من ارعادت مصلو این است که بیک چیرا بارها در بیک مدب درار و بدفعات در بیک تکرار می کنیم، گوینا حلق بیک و حلق بد هر دو مصلو عادت است پس باید بگوئیم آن چیر هائی که اگر عادت نمودیم دارای حلق بیک همیشه و بیز آن چیر هائی که اگر عادت نمودیم دارای حلق بد می گردیم، عبارت است از افعال اشخاص بیک و بد، پس حقیقت این است که اعتیاد ما عادات حلق بیک و یا حلق بد، نمود ما است با افعال اصحاب اخلاق بیک و یا بد، و همچنین است حال مادر مومن مثلاً حدائق در تجارت وقتی نه انسان حاصل می شود که با افعال ناجر حادق عادت کند و همین طور ردائت در تجارت با انسان وقتی رح میدهد که نه فعل ناجر ردئی معتاد گردد، طوری که او در اسباب سیاسات بیک و شاهان با فصیلت دیده ایم که ایشان، اهل شهر را باس وسیله که آنها را با افعال خیر مضمود می نمایند اختیار می سازند، و همچنین صاحبان سیاسات بد و شاهان متعلب که بر شهر ها چیره شده اند، اهالی را توسط نمود با اعمال شر، اشرار می کنند. »

ولی روشن است که آن افعال باید افعال متوسط باشد، زیرا که اگر متوسط نباشد و بیش از حصول حلق باعلیتی داشته باشد، یقین که حلق محمود را کسب خواهد کرد؛ و اگر فعالیت آن بعد از حصول حلق مذکور نباشد در آن وقت حلق مذکور را بحال آن حفظ خواهد نمود، و اگر فعل از آنچه شاید و نباید است بر نماند و با کم نباشد و این فعل قبل از حصول اخلاق جمیله موجود باشد در آن وقت موجب کسب اخلاق ردیله میشود و اگر بعد از حصول اخلاق جمیله موجود شود، موجب روال آن اخلاق بیک می گردد. و این است سخن

شرح درباره معیار اخلاق هیلانی حباب مثال دارد ، اما نه مثال بمعنی کلمه و بمعنی مثل فلاطون ، بلکه مثالی که در بس خود مسا و جامعه ما ست ، مثلاً تاجر صادق و سیاسی بیک ، گویا از یک مرد مدنی همس قدر می خواهد که او یک شهری خوب باشد و صمماً هم اشاره میکند که سیاست بیک در اتحاد اخلاق بیک جامعه اثر باری دارد و این نماینده بیک است ارحس شریف مسئولیت آن مرد دانشمند در دوره و رارت او .

اشاره خوب دیگر این فیلسوف در رساله مجتصر او این است که ناند انسان مدنی در اوساط عمل کند تا فصلت را دریابد و این اشاره خوبی است و شرح می خواهد به نماید که عمل در اوساط نباید مسدود باشد تا هلاک و وسط حره عادت طبعی انسان شود و همچنین برای احصال وسط بطور طبیعی و در شیوه ارسطو میداند که باید انسان نه مخالف میل طبیعی ریاده ارحد وسط انحصار کند تا توسط برسد ، ما بدجویی را که میخواهد راست کند آنرا بطرف مخالف کجی و مار کج می کنند

درباره حره عقای و غیر عقلی نفس ، شیخ بطریقه بس شیوائی بیان می کند ، و نفس را نه تنهایی متوجه « حق » و با مشارکت بدن « هشا » میداند یعنی در صورت اول آنرا بطری و در صورت ثانی عملی می شمارد . مهارت فیلسوفانه که شیخ درین مورد نکات برده این است که بین سعادت و کمال از تباط خوبی پیدا میکنند که خیلی دقیقاً نه و فیلسوفانه است شیخ سعادت و کمال هر دو را حظ نفس میداند ولی سعادت آنطور حظی است که نفس آنرا مشارکت بدن و بهمراهی و دستگیری آن حاصل میکند اما کمال حظی است که مخصوص نفس است . گویا اگر نفس هیئت استعمالی پیدا میکند میتواند که بدن را بطور خوب و بطریقه صواب نکار اندازد و سعادت را که هماهنگی روح و بدن است حاصل کند و این وقتی است که نفس مستعد کمال میشود و میتواند که به حواهر معارفه از تباطی پیدا کنند و نه سرور و حبور از بدن معارقت کنند ، پس سعادت برد شیخ عبارت از هماهنگی روح است نه بدن ، و کمال عمارت از هماهنگی و وصول روح است نه بدنیای مجرد و عالم معارفات که در آنجا هیئت جمالی در روح منطبق میگردد .

نفس و بدن است طبیعی است که بین هر دو فعل و افعال بود خود می آورد . بدن با قوای خود خواهش مند افعالی است و نفس با قوای خود آرزو ممد افعالی است که مجال افعال بدن است . گاهی می شود که نفس بدن را می زاند و هم گاهی می شود که خود را با آن تسلیم می کند . و قتی که بدن بر نفس غالب شود برای بدن هیئت ادعایی حاصل میشود که بعد از آن بر نفس آسان است که مثل سابق بسهموات بشود . آرا اراعمال آن دارد ، ولی و قتی که نفس غالب می گردد و این غلبه دوام می کند برای نفس هیئت استعلائیه پیدا می شود که اداره بدن و حتی مهارت آن که قبل ازین برایش دشوار بود ، اکنون آسان می گردد .

هیئت ادعایی بدن همیشه می گوید که افعال از طرف افراط و تفریط بعمل آید ، ولی هیئت استعلاء می گوید که افعال بر حسب عدالت سرزند . پس سعادت نفس در کمال ذات خودش ، این است که از راه خود ، و از طریق خود ، بکمال خود برسد و عالم عقلی گردد . ولی سعادت آن از حیث علاقه آن به بدن در این است که دارای هیئت استعلائیه شود . و ازین رو لازم است که استسکمال خود را باین طور حاصل کنیم که نسبت امور را موجودات مغایره بصورت مائیم و خود را برای استکمال اکمل ، مهیا سازیم که در وقت مهارت نصیب ما شود ، و هم چاره کنیم که به نفس ما کدام هیئت بدنی تعلق نگیرد ؛ و آن نابین صورت می شود که در توسط کارند ما شیم و شهوت را بسیرت عفت و عصب را بسیرت شجاعت در آوریم . و کسیکه باین صورت ارد ما مهارت می کند یقین است که به لذت اندی می یوندد و در او هیئت حمالی منطبع می شود ، که او همیشه در آن هیئت حق اول را مشاهده خواهد کرد ، زیرا نفس مستعد هر کمال ذاتی است ، و از حیث اینست که نفس ناطقه است دارای لذت حقیقی است . ولو که بدن ارا آن گاه شود ، و بعبارت دیگر سعادت انسانی ممکن نیست که کامل شود الا با صلاح جزء عملی نفس یعنی که برای نفس بلکه توسط بین خود حلق متضاد حاصل شود .

درین جا شیخ نزدیکی بسیار زیادی را بین طلب و بین اخلاق ملاحظه می کنند ، و برخلاف ارسطو که به قول تیرو کمپر تمسک می کنند شیخ متاع اخلاق را نسبتاً سهل الحصول میداند .

خواهش و خواه حشم و خواه آر و حزاء آر و حواء ترس اینک آن هنگامه به گوهر پاک
 او ناسار گار باشد، اردست می دهد نایمکه در آن چیره نشود و آنرا اربین ببرد، او هیچگاه
 در آن نامه کدین نفس او و تحملات او دوستدمی شود نمی بگرد در آن نقطه نگاه او ربیائی
 جهان و رشتگان و بیروی عطمت عالم برین است که این هر دو جهان دومی ر کیتی هوشمندی
 اوست و اگر گاه درین نامه هاهوس می گمارد برای این است که می خواهد آنرا مقدمه
 رأی اعتقادی و نظری خود بسازد نایمکه بتواند همت را رمت دهد و آنرا بک هیئت
 راسخی در جوهر نفس خود بسازد و این کاری است که مرهون است بیاد و نکر حدای
 قدوس که هست عقل هیچگاه نفس را رخصت آن نمیدهد که اربین در عاقل باشد و بلکه نمی
 گذارد که نفس او در چیری که شایسته باشد و در آن فائده تصور شود اقدام کنند و باین
 کار مداوم می کنند تا که تحیل امر و احب و صواب عین هیئت نفسانی او شود و اگر بگذار
 و اندیشه دروغ آنطور در کران میگردد تا برای نفس او هیئت راستینی پیدا شود که افکار
 و احلام او را تصدیق دهد و حبحر مردم را شعار خود ساخته دوستی بیگان و شوق بر آ آوردن
 ندان را کار اصلی و گوهری خود نداند و حاره اندیشد که مرگ برد او خطر بررگی
 باشد و این کاری است که توسط کثرت تشویق نفس جانب معاد و احطار نفس از فساد
 سر بره بعمل می آید .

ر کسبیکه با خدا پیمان ندد که باین سیرت سلوک کند و باین دانات متدین گردد، خداوند
 اران او خواهد بود و آرزو هائی که از حدای دارد او را بمن بی پایان خود و وسعت کرم
 خود باری خواهد نمود و السلام .

این است نظریات مختصری و متمر کبری که شیخ الرئیس برای اکمال نصاب
 علوم حکمیة خود و برای اینکه خننگ فلسفه او تمام شود نوشته است . ولی شیخ بر رعیم
 کوچکی این رساله اخلاق خود در اثرهای رنادر خود اشاره به مصامین و حملاتی می کند
 که آنها نیز از علم بلکه از فلسفه اخلاق است که اگر آن کلمات جمع شود هر کدام
 بذات خود قیمت اخلاقی بررگی دارد و مخصوصاً که بک حصه مهم کتاب اشارات او مسائل
 عالی اخلاقی است .

هیئت ادعایی و استعمالی تعمیر حویلی است که شاید از طرف خود شیخ باشد شیخ ایبمجار و روح انسان را حلقه وصلی قرار میدهد بین دنیای مادی و عالم مجرد، که عقده رأس آن هیئت استعمالی است و عقده دلب آن؛ دلب هیئت ادعایی، و حیلی حویلی می کنند که سعادت را نه کمال، ارتقاء می دهد و بطبع صوفیانه خود روی جمال سرمدی و پای لذت اندی را در میان می آورد و این نامه کوچک اخلاقی خود را بنام کبوتر نامه بر محبت نه شاحسار سدره می رساند، و این حائلی است که ارسطو را در آن راه نیست

بعد از ترجمه این عبارت آمده به نسخه دیگری در حدودم که آن هم جزء تسع رسائل شیخ بود. این نسخه حیلی کوتاه تر است و تمام رساله تجارت است از چهار نسخه و آن هم بقطع رساله اول. این دو رساله در صفحه اول تماما باهم مطابق است و حتی اندک تفاوتی در بین نیست ولی بعد از آن هر دو نسخه از هم جدا می شوند و هیچ مطابقتی بین آنها نیست و چنان نظر می رسد که نسخه حقیقی همین نسخه چهار نسخه گوی باشد. زیرا عبارات و روح افکار فیلسوف در این نسخه دیده می شود. در این نسخه تنها از هفت فضیلت سخن گفته که عبارت است از: «صبر»، «شجاعت»، «سجاوت»، «شجاعت»، «صبر»، «حلم»، «رحم» نام (فراخی سینه و داری آغوش) که در این نسخه فیلسوف در این فضیلت ها پیچیده و آنها را دامنه داده تا رساله ختم شده است

در رساله اول بعد از هفت فصول مذکور، فصول دلب را هم یاد کرده و مختصری درباره آنها گفته است: «کتمان سر»، «علم بیان»، «فطانت و وحدت حدس»، «اصالت رأی»، «حزم»، «صدق»، «وفاء»، «رحمت»، «حما»، «عظم همت»، «حسن عهد»، «مخاطبه»، «تواضع»، ولی در هر دو رساله برای تذکر این فصول کدام نظم و ترتیبی را در نظر نگرفته و هر چه بدهن آن رسیده بدون رعایت حفظ مراتب ذکر نموده است. که نه بر اساس چهار فصول امامی فلاطوی است و نه بر حسب قوای سه گانه نفس و نه هم بر حسب دسته بندی ارسطو. ولی شیخ حدت فکر و قوت قلم را بحائلی برده که هر چیز آن قابل تذکر و حالت انظار است شیخ کا که ترین حکماء و مقتدر ترین نویسندگان شرق است. او همه چیز را از ماورای امرهای طبیعت نشان میدهد و افکار آوریته عمیقی در مابعد الطبیعه دارد. او درباره فضیلت فراخی سینه میگوید: «این است که مرد بی روی دلیری را نزد هنگامه های سترنگ که خواه

قائل می‌شود، ولی این کار او حلی میماند، و محض در اثر حسن اجتماعی آن را پرورده است.

و نایب‌الشیخ هسپانوی است و آنجا آثار یونانی مصنفی تراست نسبت به تراحم بعدادی که ارسطویی بدل آمده است. نار هم شیخ بک مذهب معلومی را مگر فته و فقط چری را که آرزو مند بوده این است که احساس فصائل را بعبارت فشنگ شرح دهد و اصداً آن‌ها را بیان کند، و بلاخره معرفی نماید که خوش بختانه علاج هم بر اساس رهنمایت نسبت در نارهٔ ادیبک مردم می‌خواهد عیوب خو را بپوشند شرح بسیار خوبی داده و حکام را درین باره خوب تشبیه نموده و ملتفت ساخته است.

(۶) حلال الدین محقق در ابی: بر نام «احلاق حلالی» کتاب فشنکی

نوشته و حلی‌ها در آن دقت نموده، و نقایب است که بپهلوه‌های علمی و ادبی در حشانی دارد که عمق محقق را در فلسفه و آداب نشان می‌دهد. در فصائل نفس بیشتر فلاطونی است. در اوساط پهلوی هندسی آنرا از پهلوی بحرانی آن بیشتر مراعات میکنند و هم در اوساط بیشتر می‌پیچند. مقدمهٔ کتاب راهم حلی خوب به آنها بر اساس علمی بلکه بربک روح آزاد نوشته است و در جستجوی بک تاریخ طبیعی و بک نظام نشوء و انقائی است که از وسعت فکر محقق دوانی و عمق علم طبیعی و حیوانی او نمایانگه می‌کند.

حیری که مخصوص این اثر است این است که بر چهار سه گانه افراط و تفریط و وسط جهت چهارمی هم معرفی نموده و آنرا بنام سوء مزاج نام نموده است. امثال گل خوردن و انحرافات حقیقی و نهر ایمنی که باشد علامهٔ این است که علماء شرقی هایش ارداشه‌مندان اروپائی باین انحرافات و عده‌ها راهی پیدا کرده بودند. این اثر مجموعه ایست از فکر فلاطون و ارسطو و مخصوصاً ما بیدر ناصی فیثاغوری. و ما شد باقی اثرهای ما تماماً ارسطویی نیست. کتاب در فشنکی و مورویب و اسحاج خود مانند بک قصیدهٔ عراقی است ولی مقایسه با قصیدهٔ مدحیه که شایان علم اخلاق نیست ولی آگماں غالب این است که محقق دوانی می‌خواست که قدمی در راه خدمت به علم اخلاق بردارد و چون روح زمانه را میدانسته برایش مشکل معلوم می‌شده که بدون این شیوه نتواند بک اثر اخلاقی را نشر کند.

و ما هم چون این مرد بگانه بلجی خود که ارسطوی شرقی است عقیده هر طری داریم
 حواستیم که حصه مشتر رساله اخلاق او را ریب و ریبت این صحاح نامیم .

(۵) سیدح محی الدین ابن عربی : دارای کتابی است کوچک که منش از شصت و سه
 صفحه قطع کوچک ندارد . کتاب حیاتی روان و عبارات آن خیلی حدیث و دلکش است .
 احساس فصائل را با اعداد آن بر روح و سبک یونانی شرح میدهد ولی می خواهد اخلاق را
 بر قالب فن طرح نماید . و این است که ابن عربی به صواب علمی و مباحث فلسفی تماشایی
 نمی کند روح کتاب بیشتر متکی است بر موقعا انسان درین مجمع و این روزه تکامل
 نفس کمتر توجهی دارد و امام بیشتر او درین است که انسان نابد نداشتن اخلاق بین
 مردم و حاجتی پیدا کنند

و چیزی که بسیار مایه شکست است این است که این مردی که بوحثت الوحدی
 شهرت معروف دارد و حقیقتاً آنطور بلك و وحدت الوحدی متعصبی است که این مشرب را بحیث
 مذهب اتحاد کرده و حسی سی حواسته که معاملات و شریعتی هم ناین مشرب و یا مذهب تاسیس
 و بان تشکیل کند . ولی در اخلاق ناین مشرب خود هیچ تماشایی نکرده است من خیلی تلاش کردم
 که رساله اخلاق او را پیدا کنم تا شاید يك سپیموزای دیگری هم در اخلاق بدست آید .
 ولی این کتاب هیچ اثری از وحدت الوحدی نداشت و حنا می نمود که یکی از متفلسفین
 می خواهد نصاب علوم حکمت خود را پوره کند و یا کدام شاگرد علم اخلاق حواسته
 که بعد از اراع مدرسه خود ، تیری نوشته کند .

رسمی است که علماء و فیلسوف ها ، اساس اخلاق خود را بر شالوده افکار و عقیده
 فلسفی خود طرح می کنند طوری که سپنسر اخلاق را بر اساس نشو و ارتقاء و سپینو را
 بر اساس وحدت الوجود ؛ طرح نموده است . ولی این برر گپنرس علماء صوفیه و وحدت الوحدی
 حتی هیچ اسمائی هم ناین مشرب خود نمی کنند شاید این کتاب از شیخ نباشد
 مخصوصاً که در بعضی مسائل بر خلاف وحدت الوحدی هم رأی داده است مثلاً در باره
 انانیت و لذت هیچ المامی نکرده و ار همه عجیب تر اینکه انسان را شریر ناالطیع شماخته
 است که هیچ ممکن نیست مرد وحدت الوجودی این کلمه را بران آرد .

شیخ بهر ماندهاں علاقه می گیرد و در هر جنس فصیلت و ردیلت بایشان اختصاصی

و خداوند همه حیرت‌انگیز و ارزانی داشته است تا هم محیط محدود او نقد و فصاحت را طوری
 از نزدش گرفته است که تا در حادّه تقلید بوسان نتواند قدمی بیرون گذارد،
 الا در آن جائی که معاصده است فلسفه و کلام.

نفتازانی این تقلید را حبه خوب تصویر می‌کند «گردنهای ایشان از رسمان تقلید
 بیرون شده است» و می‌تواند، «ناگردد که نگاه ایشان در ناص المصمیم بیفتد».

(۷) محقق طوسی: تمام اخلاق ناصری اثر مشهوری دارد خودش روح فیلسوفانه مصنف خود

متمم است که این اثر او بر حقه تهذیب الاخلاق شیخ ابوعلی ابن مسکویه است، که
 محقق طوسی خیلی هادرمند و شرح مدکور می‌پردازد محقق طوسی کتاب خود را بر سه
 حصه تقسیم می‌کند: تهذیب الاخلاق که آنرا ترجمه و ماحصل کتاب ابن مسکویه می
 شناسد، و چون این قدر را در علم اخلاق کافی می‌داند، حکمت مدن و تدبیر منزل را نیز
 بر آن می‌افزاید، و این دو حصه را بر مال خود می‌شمارد، بلکه آنرا با اقوال علماء اخلاقی
 و روایت از ایشان بسط می‌دهد.

محقق طوسی می‌خواهد بگوید که او در علم اخلاق ناقل محصص است و این کتاب را
 حسب توصیة بعضی هادریان آورد، و خودش مسئولیت این مباحث و جرح و تعدیل آنها را
 به عهده نمی‌گیرد، و طوریکه در علوم طبیعی و ریاضی و الهی مداحله می‌کند، خود را با این علم
 دبدخل نمی‌شناسد، و این هم نوع انصافی است از یک مرد فیلسوف.

محقق طوسی در تقسیمات علوم خیلی ما هرا نه و عالما به رفتار می‌کند و ناآنکه درین علم
 دعوی ندارد بار هم اثر او متن و گرا بههاست، در سیاست و آن هم سیاست آن عصر مهارت
 بیشتری دارد و معلوم میشود که در بارها العالی داشته است، اگر چه در دنیاچه نوع اضطراری
 را نیز نشان میدهد.

در آخر کتاب دگری اروسانای فلاطون میکنند و شاید آنرا از کدام ترجمه اختصار

کرده باشد.

بهر حال کتاب او اثری است در فلسفه اخلاق که روح فیلسوفانه مولف در آن تکمال
 مهارت و ممتدات نمایش میکنند. کتاب او باصاعت بشری از فلسفه و حلیه کمتری اراد

حقیقت این است که بیش از مشر اسلام، رهنه احتما عبات شرق بدرجه فاسد شده بود که واقعا مشکل بود علم یونان نتواند طور شاید و نباید در آن راهی پیدا کند. میگوید وقتیکه امپراطور حوستاسیان دروازه مکاتب یونان راست، همت بر فلاسفه فاسد دربار و شیروان نمود بد و حتی میگویند که این مردم در حور سقان بنام «چند شاپور» مدرسه را برای تدریس علوم یونانی و با فلاطو بیه تو ما کرده بودند. ولی حمیری از اخلاق یونان که بر گسترین حره فلسفه ایشان است ار آن وقت روایت شده است. و همین محیط فاسد نگذاشت که دیمو کراسی اسلام هم نتواند چهره قشنگ خود را نشان دهد. و همین که می خواست علم یونان با اطلسام دیمو کراسی اسلام سر و گردنی درین دیار نشان دهد، که بار همان عادات قدیم سر خود را بلند نموده همه چهر را ازین برد. راستی این است که شرق وسطی دو حاسه عربی دارد یکی اینکه فون و فونود حلام درین دیار فون همه چهر بود است و دیگر اینکه حلام هم ساعتی را بیجا صرف نکرده اند و همه چهر شان وقف کسب و محافظه قوه شان بوده است.

این حکام پیش از اسلام و بعد از اسلام نگذاشتند که مردم چهری بحصیل کنند که بدرد شان بخورد حتی بعد از دین مقدس اسلام بیروقتیکه بر خلاف آنچه دین میگردد مطلقیتی بروی کار آوردند و بر خلاف سنت پیغمبر (ص) و حلقه ای او مشورت را از میان بردند، نار بهمه چهر بود نمودند، کوشیدند که بر همه شعبه های علوم دینی و فلسفی مراقبت کنند و رفته رفته دروازه فکر و انتقاد و بعد از آن دروازه زبان و بالنتیجه دروازه تبصره و بعقل و تصور را بستند، و کار بدرجه رسید که انسان می بیند علماء ما بدرجه از استعداد نقد و تبصره عاری شده اند که حتی نمیتوانند دروازه آبرو مسائل علمی و فلسفی بگویند، تا چه رسد به ای مسائل. وقتی که انسان آثار فارابی را می خواند می بیند که او اریک حکیم یونانی کمتر نیست ولی این حکیم عالی مقام چون بدبختانه درین طور بسک دشمنی بود آموخته و هم در آن دنیا بر شد رسیده است، که ار اول تا آخر نمی تواند يك کلمه را بچه از یونان گرفته است اطهار نظر کنند. و همین طور است بوعلی که نارها از نیوهراستن شاگرد و خلیفه ار سطو و همچنین نارها از ابی قور و غیره مثلا فسکر و فهم و قریحه بیشتری ندارد

سوم: ایجاد اخلاق؛

دنیای علم اخلاق دارای سه بعد است که هر سه بعد نادیده مانده اند. اگر این جهان از علم النفس مسیر طبیعی داشته باشد، و سر ارقام الاحتمال عرصی را مالک نگردد، و همچنین از علم مابعد الطبیعه دارای عمق نشود، جهان تکمالی نخواهد بود. اگر کتاب علم النفس توحیدی نباشد عام الاملا و او نباشد پانگه و حکمی در حجاب داشته باشد، و بارشده رنده را در خودی بداند، و طوریکه گفته اند - ورب بی هیولائی میشود و اگر طوریکه ارسطو انسان را حیوان اجتماعی می گوید، ولو که ارسطو بعد علم النفسی را تماماً انکار نمیکند، باز این جهان تا درجه اول خود محروم می ماند.

خودی‌ها ناپسندیده برد بعضی‌ها بسیار است ولی طوریکه بدیده حقیقت دیده میشود سه است خودی نفسی، و خودی اجتماعی، و خودی عالی (مابعد الطبیعی) و این سه خودی است که میتواند افانیم خودی مکمل شود.

بعد علم النفسی علم اخلاق، ارماهیت احساس، آرزو و اراده، و ارماهیت وجدان و شعور، بحث می کند، و سرار عناصری که در محاکمه اخلاقی نگارمی افتد، و ارمعیارهایی که اعمال بآن‌ها سنجیده میشود، و هم استنادهایی که در سلوک فرمان میدهد، تدکری می نماید. و همچنین درباره عرائز و حصول عقده‌ها و حتی ام اص اخلاقی، نامختصری ارطرر ممالحه آن‌ها گفته‌گو می کند.

بعد علم الاحتمالی نیز از عبر خواهی، جمعیت، حقوق و واجبات، موسسات، عدل و احسان، رسوم و تقالید و امثال آن‌ها بحث می نماید.

بعد مابعد الطبیعه اخلاق، از اندیت و سر مدیت و لایتماهی و دین و خود شناسی

تدکری می دهد

سرمایه حوایی است برای علم و فلسفه اخلاق، و چون ترجمه ایست از تهذیب اخلاق شیخ ابن مسکویه لاجرم بشهر روح ارسطه ئی دارد.

(۸) اخلاق حسنین کاشمی: مشهور به «واعظ»، امام اخلاق محسنی، کتانی دارد که میتوان

آنرا در حمله من اخلاق دارت بدعام و با فلسفه اخلاقی درین من مهمترین اثر همان است که امام ماوردی بنام «ادب الادیبا و الادیب» نوشته است و یک شاهکار ادبی را نمایان آورده است. کتاب اخلاق محسنی را نه تنها استرساله مؤعظه نام مهم و کتانی است که برای طبقات عامه خیلی مفید است، درین رساله شرح دسته از فصائل می پر دارد و بداشعاری که طبقات عامه را جذب میکند قوت الطهر میدهد.

ازین قبیل اثرها شمارند که میتوان آنها را در حدود من اخلاق قبول کرد، به در علم و فلسفه اخلاق

درین روزها اثر تازه که در ایران نشر شده است دادم و حمله هام را جذب نمود. این اثر بنام «اخلاق روحی» بشکل ریبا ئی طبع شده و با آنکه صبیحه من را دارد باز هم از علم و فصل عمیق مولف خود اشعار مستند.

مؤلف آن مرد عالم و فقیه و ادیب و مورخ است و دائره مطالعات و سیعی دارد و میتوان گفت که این کتاب در دائره من از تمام اقرا - و دگویی سمقت را برده است. مجموعه ایست از اخلاق و آداب و مواعظ و حکام و حقایق، از بحی و بدگمره است از وطن دوستی و ملت خواهی.

این کتاب ولو که تنازگسیها میان آمده ولی برانبار و اسلوب نو پسند گمان دوره مدرسی ما است. اگرچه احیاناً به بعضی مسائل جدید امثال وجدان نیر تعاسی نموده است.

بُعد اول اخلاق: (علم نفسی)

این بعد علم الهی در علم اخلاق اهمیت و فواید بسیاری دارد، زیرا سلوک اصلاً عملیه دهنی است که در روشی ما بعد الطبیعه، جانب محقق سر می کشد اگر چه بعضی کتب اخلاقی و بلکه اکثر آنها کوشیده اند که از مسائل علم الهی بهمان قدر اکثراً بگویند که حد اقل ضرورت باشد، ولی بد گمان من ناچاران حد تجاوز نمود و باید آنقدر مواد علم الهی دسترس ما شد که تا یک اندازه بتوانیم سلوک را تحلیل روحی نمائیم، ولو که نه پیمانه کوحالی باشد.

اگر ما طواهر سلوک را در نظر بگیریم، باید بسیاری مردم را نام اشرار و تکبیر ردیلت و عاملین قباح و حمله و حمایت و گناه شناسیم، در حالی که بسا اشخاص اعمالی با ارباب قبیل همار تکب میشوند، ولی تماماً ردیل و حای و گناه گار محسوب نمیگردند، و از طرف دیگر اگر من مثلاً بواسطه ورزشکسته گی اعصاب و مرص نفسی، مرتکب عملی میشوم، باید بدانم که مرصم، زیرا مردم ارویرانی صحت خود بیشتر میترسند، تا از ویرانی اخلاق خود، و ارباب رو هم کوشند که خود را معالجه نمایند، و همچنین نار اگر در اثر احتلال نفسی مرتکب امری میشوم که موجب رنجش دنیای اخلاق میشود، نار هم بهتر است که دیگران مرا مرص و معدور شمارند، و بجای اینکه بر من غضب می کنند، ترحم نمایند، زیرا گناه عمدی و ارادی و اختیاری و حتی صحتی انسان است که موجب برهمی رشته وحدت اجتماعی میشود، نه حرکات محض و ناهنجارین، زیرا که صواب علم الاخلاق طوری که بعضی اعمال را رد نکند و گناه معرفی می کنند، باید بعضی عواملی را نیز معرفی کنند که انسان را بدون قصد جانب اعمالی سوز میدهد که مانند گناه است. و ارباب است علاوه بر مسائلی که فوق العاده ضروری است، امثال خواهش و اراده و وجدان و شعور، که بصورت مقدمه با آن ها نمایی می کشیم، در اطراف ارث و محیط و عرایز و عقده ها نیز مختصری عرض میداریم.

ولی بطوری که خودی را نمیتوان همانند آب، تازی تجربه کرد که هر جزء آن همانند اکسجن و هائیدروجن و نیتروجن و کربن و سایر عناصر است که این رو ممکن نیست که انفرادی ظهور بخورد. مرتب بحث قرار نماند و این است که در هر خودی و هر بعد اخلاقی، شائبه و صبغه خودی و بعد دیگر نیز ملحوظ میگردد.

اهتماری که انسان دارد در این است که در بنای سلوک اوست بعد دارد. ارسطو اگر انسان را حیوان اجتماعی بگوید آنرا حضور نمیتواند که بین مورچه و مورچه عمل و انسان فرق کند. اگر بگوید که مورچه و مورچه در خودی ندارد ولی این سوال میان می آید که چرا مورچه و مورچه خودی ندارد؟ اگر خودی عبارت از حیث است الهیه مورچه رانده است و اگر عبارت از سلیمه اجتماعی است هم نظم بهترین در مورد خود است و اگر خودی عبارت از نفس و نفس هم عبارت از نفس حیوانی است باز هم مورچه نفس حیوانی دارد و اگر نفس عبارت از نفس باطنی است پس نفس باطنی Rational نیست؟ نفس باطنی را ارسطو چنین تعریف می کند «حیوانی است که نباتات خود را ماده مجرد است» ولی در فعل خود ناماده مباشر است که این تعریف دانای خودی را داخل سرحد مابعد الطبیعه مینماید. در راه مجردات موجودات دنیای مابعد الطبیعی است اگر چه ظلم است اگر کسی بگوید که ارسطو مابعد الطبیعی اخلاق فایده نیست زیرا بعد از فلاطون باز کسی که در یونان مابعد الطبیعه را در اخلاق شناخته است ارسطو است در حقیقت تأملی و در بسیار جایها ارسطو خودی مابعد الطبیعی اخلاق را به پیمانها وسیعی قابل شده است.

I موقف اول

میول و محرکات

تقسیمات انسان درجه‌ها عملیات انکشاف، از چه‌های بسط شروع کرده و رفته رفته کسب انکشاف و ارتقا نموده است. مثلاً میلی کاشاند در بهانه‌ها عبارت از يك حدب غیر شعوری است جانب عدا و یا هوا و نور. در حیوان عین آن میل بصورت منکشف نری بارر می‌کند، و بشکل خواهش ارتقا می‌جوید. همین میل است که روری اراده میشود و سحیه را بمیان آورد. و بار همین چیز است که روری بهودان و قضاوت اخلاقی رو برو می‌گردد و می‌خواهد بر حسب استنادی عمل نماید.

و این است که این بعد عام الهی علم اخلاق را سه موقف حسب ترتیب آن تقسیم نمودیم؛ که موقف اول عالماً رنگ تیره‌ری از سلم النفس دارد، و موقف دوم آن بدرجه دوم و موقف سوم آن صبغه علم النفسی آن بدرجه است که از صبغه علم اجتماعی فونب بیشتری ندارد. پس موقف اول عبارت است از (میول و محرکات) و موقف دوم عبارت است از (سجده و سلوک) و موقف سوم عبارت است از (قضاوت و سمد اخلاقی).

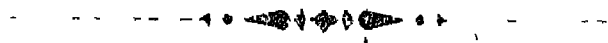
اگرچه این تقسیمات نمیتواند که شکل ریاضی و حدود دقیقی را محدود بگیرد، و با ما بسند تقسیم ثنائی عقلی باشد. اما چیزی که حسب این است که مانند قوس فرح، سرحدات الواو آن بهم ارد يك شده میرود.

«۱» - آرزو و اراده - ما در ای يك سلسله میولی می‌باشیم که در طی تطور،

یکی بعد دیگری انکشاف کرده میرود. مثلاً ارا احتیاج گرفته تا اینکه به تصمیم و عزم نا لجرم میرسد. که ما این سلسله را تعقیب کرد بی می‌باشیم تا مفهوم اراده که موضوع بحث ما است بحو بی منکشف گردد. آرزو چیزی است که ار شهوت و یا اشتها ی حیوانی بلند تر است و هم بین آنها فرق‌های دیگری نیز موجود است که باید ملحوظ باشد. موضوع آرزوی انسان آن چیزی شده میتواند که

کتاب در نا اخلاق از عالم المهر بد ری اندک می رسد که از بحر به
 افکار در دات اگ طوری است که در مکتب عام المهرن تقه اند که برای اخلاق
 بر شما صاف بود، اما منطبق و ناممکن است که این دورات را گاه حدود و ار
 داده است، می تواند این امر که نام المهرن است که در اخلاق و شمی بستارند
 و آن با علم اخلاق بد ن عام المهرن می توان - در ار صده لاد رت و حات د ه
 و اگر اخلاق را به معنی ادب و انانیت می گویند که می گویند در اصطلاح
 بر به اند و حره با اختلاف در خاص مختلف می باشد پس در علم اخلاق الهام خود
 را به ااره بدانند، در صدای و حان آه در سال است که صدای خود را بهر گوش
 می رساند، و می چکنس به تواند در قنات آن انداز کند و تنها این صدای است که می تواند
 صمان را به صیات انسان برد

کتابت علم المهرن را در این صورت می بینند و می رسند که مبادا این علم تجربی
 دامان سلطه قانون اخلاق را ملو کند، انسان باید با وجدان خود به گد ریرا و حدان
 به ا اقامی است که به بیجا الهام خداوند سرزمین ما بون اخلاق است
 آن امکان است که ماهمه تلهینات وجدان را به نهاناً این که وجدان ملکة نفسی
 و انسانی است بشویم، و همه توجه را نظرف عقل معذوف کرد و معتقد شویم که عقل
 مجرد، حرس می تواند ماورای طبیعت را ببیند، سنگان حیرتی است که موجب ارشاد ما
 شده می تواند، حق این است که باید نام المهرن از همه چیز مهتم باشد زیرا که می تواند
 موضوع تجربه و مشاهده قرار گیرد، و موضوعات وجدان اگر به وجه احسن به پیر شود،
 می تواند اما را بر خطوط اخلاقی او رهبری کند، اگر قیاس منطبق تحت مشق افکار است،
 و حدان لوحه اطماع الهام است، و مطالعه و حدان بدون علم النفس ممکن نیست.



ارموضوع حواش هم روشن تر است لدنی است که همیشه این حواش را تعقیب می کند .
 حواشی اگر تسکین نمی شود دائماً موجب الم است و بالعکس تسکین حواش احساسی
 تولید می کند که تماماً لذت است ، لذت خو کسی است که برای حدیث اسبابی خود که
 آن هم مابین حواش حیوانی فراموشی دارد ، سکون و طمأنینتی می خواهد ، پس لذت و الم
 او مظهر اشکار ودانی حواش های حیوانی است

« ۳ » حواش و آرزو حواش همیشه بدببال عربدهای بدوی حیوانی روان است

ولی آرزو در آنجا است که شخص انسان در آن مداخله می کند و عمل انسان نما می کند که
 از رفتار حیوانی قدم بدائرة سلوک بگذارد هر آرزو همان قدر شعوری که در حواش
 است (یعنی تنها استشعار به موضوع و تعقیب لذت و الم) که هایت نمی کند ، بلکه موضوع
 ماند از نقطه حوب و یابد ، یعنی بحيث يك عاينه ، بر شما حتمه شود مثلاً اگر سسگی يك
 حیوان از احتیاجی که يك بهاب مواد غذا ئیه دارد فرقی ناری دارد همین فرق است
 بین حواش و آرزوی يك انسان ، انسان شاید حواش عدا را داشته باشد ولی آرزوی خوردن
 آن را نکند ، در آرزوی غذا ، طعام علاوه بر سسگی ، بحيث يك عاينه بر شما حتمه شده
 که نباید به کف خود حتمه شود آرزو مقصود بسیار جبرها است که حواش فاقد آن
 است ، سسگی بطوریکه مکنری می گوید نه يك مرد حکیم و نه يك وحشی جاهل
 يك نوع تطاهری دارد ، ولیکن آرزوی يك مرد حکیم و يك مرد حواش از آرزوی يك
 مرد وحشی و یا يك مرد بخیل و حتی يك مرد شکم پرست ، بسیار متفاوت است .

« ۴ » دنیاهای آرزو : هر میل و هر احساسی و حتی هر نظریه ، از خود

دنیائی دارد ، که تنها آن سازگار است ما در جلوت دنیائی داریم که در جلوت
 دارای آن دنیا نمی باشیم ، خمید در مدرسه دنیای دیگری داشت و در حلقه عالم
 دیگری ، دنیای خدا دوستی آن سمکتر اش غیر از دنیای بیابش حصر موسی است
 و باینطور هر آرزو از خود محیطی دارد ، زیرا هر شخصی از خود حالت مخصوصی دارد ،
 و حتی شاید عین يك شخص هم به يك حال نماید ، بدرجه که ممکن است يك جبر و یا يك

در نظر او حیث خوب «حیر» جلوه آمد ولی این تعریف خندان واضح نیست زیرا که حوسدا
 بر اینطور تعریف نموده اند که موضوع آرزو است، و این خود مستلزم در راست که آرزو
 خوب، توقف باشد و حیث آرزو، پس بهتر این است که اینطور بگوئیم که آرزوی حقیقی،
 آن چیزی است که دنبال يك عاقله می رود، و الله عاقله آن چیزی است که طبعاً و شعوراً
 برد انسان خوب است، که باس ترتیب طاهره و مستقیمه آرزو در حاجت یا تقیم ما باشد که درین
 مورد پس آرزو و باقی اعمال و رفی بگذاریم و مانند ارباب مصلحتی که در ممران حیات سبک تر
 و معنایست تر است شروع کنیم و بعد نظر بلندترین و عالی ترین آنها، که آرزو ها
 و اراده های عالی انسانی باشد.

«۲» احیاء حو و خواش: احتیاج يك حس سا کنتی است ولی خواش حس فعالی است

و شاید اگر بطور عوارضی شده شود معلوم میگردد که احتیاج
 تا درجه خوبی سبب خواش است و تا احتیاجی موجود شود خواش بر روی
 کار نمی آید ولی بسیار می شود که احتیاجی موجود باشد و خواشی بر روی کار بیاید.
 زیرا ما می بینیم که احتیاج در حیوان و نبات هیچ رفی ندارد، چه احتیاج در حیوان
 و نبات يك تمایل کوری است جانب مقصد معلومی، که در هر دو عبارت است از تکمیل
 هو و حیات، که هیچ کدام از حیوان و نبات جانب این مقصد اراده شعوری ندارد،
 اما بالعکس خواش آنطور میلان کورانه نمیباشد، بلکه میلانی است که بر شعور
 و وجدان (۱) حضوری بهم رسا شده است، که گاهی موضوع این میلان تا درجه معلوم
 است، مانند پلنگ گرسنه که از طبع موضوع خواش خود مطلع است و مثلاً در تلاش
 و تعقیب کدام گوسفند و یا آهوئی است، اما بیارمندی نبات اینطور نیست و در وقتیکه
 نظر آفتاب می گراید طبیعت آن چیزی که مطلوب او است شعور او روشن نیست
 و حتی در حیوانات هم اعملاً موضوع چندان روشن نمی باشد، شاید همین قدر حس می کنند
 که گرسنه است و چیزی می خواهد که بخورد اما چیزی که بسیار روشن است و حتی
 (۱) به معنی ضمیر بل معنی آن حس که احساسات عصبی را امثال گرسنه گی و تشنه گی حس می کنند.

ولیکن اگر این شخص حسن رفوی از نوع برستی هم پرورانده و این حسن او مرصیت
 وطنی او غالب آمده باشد شاید این شخص بطرف صلح گزاید، و هم شاید که علمه این
 حسن صلح خواهی او در اثر این نباشد؛ آرزوی نوع خواهی او قوی ترین آرزوهای
 او بوده، بلکه اربس سبب باشد که این آرزوی حرو دنیائی است که آن دساقوی برده
 است. درین شکی نیست که آرزوی قوی، بد نیائی که این آرزو حرو آن است، طبعاً
 فوب می بخشد، اما این هم نفس است که فبروی نصیب این آرزوی قوی نیست، بلکه
 نصیب آن دنیائی است که این آرزو حرو آن است و اینکه حاکم دنیای آرزو بیک
 شخص غالب میشود به دساقوی دیگر، و بدنی است که مربوط به علم الهی و کفیات
 وحدیات و سوابق و عقده های نفسی است؛ که در بحث های آیماء مطرح مدکره خواهد
 شد. و چیزی که فعلاً گفتمی داریم و خیالی مهم است این است که آرزوها متعدد
 نمباشند بلکه هر کدام حرو عالم خودند، در نتیجه تعارض و تنازعی که درین آرزوها
 پیدا میشود، در حقیقت پس سرد آن ها نیست بلکه درین دنیاها نیست که این
 آرزوها جزء آنها نمیشد

(۵) آرزو و امید آرزو و امید با هم رندگی دارند ولی امید بدرواره عمل بردنک تر
 است و این است که ما آرزوی مسال کرده میتوانیم ولی امید آرا داشته نمیتوانیم
 بسیاری ها آرزو میسند که کاتبی جوانی نار گردد، ولی همحس امید این کار را
 پرورده نمیتواند پس در جائی که آرزو و امید پهلونه پهلوا ایستاده شوند، امید قدم بیشتری
 راجحان ساحه عمل گذاشته میشود

(۶) امید و حواس: بهمین سلسله نار همان فاصله که بین آرزو و امید بود درین
 امید و حواس نیز هست ما گفتم که در مارع آرزوها آن آرزو که دنیای قوی تری
 داشته باشد، بردیگران غالب میشود و دیگران را معلق و تحت الشعاع خود فرار میدهد،

کلمه و بانگ ند کر، شخصی را ارجالی بحالی نه دظی که در فیه بشر حافی و ابو حص
 حداد است پس آرزو نك حیر تمها بیست و با عاوی ا حول وجه ن خود ر دست می کند،
 اگر کسی آرزوی بسطی دارد، واقعه بان می . واهد، این آرزوی او هر بوط است بان
 دیبائی که این آرزو نك حرو آن اسر، و همچون 'گر کسی آرزو مدد آفای گیری
 است هم آرزوی او تمها بیست، بلکه در بنامی است که آن عالم چنین تقاضا می کند،
 دیبائی با دست و پای و کاسه شکسته، لقمه نانی می طلبد، عالمی با تر و و، آفای را
 منحواهد نکشاید .

ولی منظور بیست که اسان بیش از یک دیبای آرزو دیگر دیبای آرزوئی
 نداشته باشد، مثلاً طوری که مکنری میگوید شاد، یک م د سانی در سلوک خود ریر نمود
 بسیاری از محرکات و موجباتی نباید که از عالم های محتاج آرزو شش کرده باشد،
 او نباید به دیبائی باشد که او را به فکر سعادت همانک او داده باشد، و ازین نقطه شاید
 بشدت در فکر آرزو 'حرا آتی افتاده باشد، در حور آن آرزو باشد؛ و شاید در عین
 حال از نمود دیبای دیگر بر حالی نباشد، شاید دیبای معاصد خود ش هم او را اشغال
 کرده باشد، و با مثلاً دیبای حاندان او را دیبای مدعت بسوع و بانندین حواه این فکرها
 بطور متناوب باشند و با آنقدر سرعت که گوئی معاصر اند، اما ممکن است که ایس
 آرزوها مهم تمارع کنند یکی صلح بحواهد و نای حنگ، که دیده شود تا شخص
 آرزو مند، کدام نك ازین آرزو هرا انتخاب می کند، بعضی ها گفته اند که در چنین
 حالات اسان طبعاً و با ضرورتاً قوی ترین آنها را انتخاب می کنند، و لیکن طور نکه
 مکنری میگوید این عقیده رو شن و کافیه است و خلاف آنچه می است که گفته شد،
 یعنی که آرزوها تمها میباشند، بلکه در دیبای خود با حول و حوش خود زنده گسی
 می کنند، ریرا قوت دانا منوجه آرزو نیست و آرزو - رین موقع از خود قوتی ندارد؛
 بلکه قوت آن آرزو بقوت دیبای آن اسر و حقیقت هم همین است، که در هر جای
 آن آرزوئی انتخاب میشود که دیبای آن قوی تر باشد مثلاً شاید شخصی آرزوی
 بر حرارتی به حنگ داشته باشد چرا که حس تنفر شدیدی حاب دشمنان وطن داشته است

انسان متواند آرزوی خوایی کبند، و اگر نظر نه مانند نظر نه دا کتر و روبرو
پیا ا شود و رنگ حقیقت و کامیابی را بگرد، آنگاه میتواند علاوه بر آرزو امیدهم بکند
و بعد از امیاهم ممکن است که آ را بخواهد ولی وقتی که سا مان را میباید نمود و خود را
در صحنه عملیاد، بکنم ر مبر حراحی کشاند، آنوقتی است که اراده اعاده خوایی را
کرده اس پس حاصل کلام این است که «جو است» بمقا آرزوی مجرد و مسیطی
است، اما اراده متکی اس بر علمه دنیا و محیط آرزوی غالب

(۸) تصمیم : اراد حق می گویند که «استطاعت مع الفعل اس» و این سبب است
که انسان میتواند که مکلف گه شید و مسئول اعمال خود و مستحق ثواب و عقاب و مخرج
و دم واقع گردد هر فعل حین عملی شدن خو- شرایط نه کار دارد که شاید آن شرایط
پیش بینی شده باشد و یا ممکن باشد که پیش بینی شود مثلاً شما بمیقوا بید تصمیم
کنید که سال آینده به حج خواهید رفت، ریرا شرایط و ظروف آن وقت حیری اس که
آینده می آید، و کنون در دست شما نیست در سن سببه است که آنوقت ریر شروط
و ظروفی موجود خواهد بود، ولی آن ظروف و شروط، ظروف و شروط آینده است نه کنونی،
و هر س اینکه آن ظروف و شروط مسا عدت کند همان استطاعتی اس که در آتوب
بافعل توأم است نه در وقت این اراده نموی شما، که استطاعت این اراده عبارت اس
از ظروف و شروط کنونی

پس شما میتوانید که اراده حج را در سال آینده داشته باشید، اما میتوانید آ را
تصمیم و عزم بالجزم بنامید، ریرا عزم بالجزم عباسر است بافعل و فعل استطاعتی میبخواهد
که با آن توأم باشد پس اس اراده و بین تصمیم و عمل کردن آن اراده فرو، باری
موجود است، ریرا عزم و اراده همیشه متعلق اس به چیزهایی که مربوط بر مان آینده است،
ولی وقتی که متعلق به زمان آینده قریب باشد شاید نه رودی عملی شود و اما اگر
مربوط بر زمانه آینده دور باشد در زمان و وقت عزم و اراده
معلق می ماند، تا وقتی که بوقت آن برسد، و اینهم ممکن است که بوقت عملی
شدن آن برسد و درین حال مقصد بدیاتی می ماند و عمل آن بدیاتی دیگری

پس آن آرزویی که غالب میشود نام «خواست» (۱) خواهد بود، که یا خواست عبارت است از آن آمدنی که بر آرزو غالب می آید، و این صفت است که یک مرد که آرزوی نان و حقیقی امید آرزو دارد ولیکن این آرزو وارد نمیتواند که در دنیا محیط حیوانی خود غالب گردد، اما همان است که بواسطه یک حس دینی و یا حسی و طبعی و یا اطلاق معلول و معلق شود که درین موقع میتوان گفت آن مرد آرزوی نان راست و امکان داشت که محرز گردد که یا درین حال آرزوی نان تحت الشعاع و معلق شد، پس «خواست» آن آمدنی است که غالب آمده است (۷)

سرمزلی که مصدر حقیقی افعال شد و بعد از آن در این حالت و از راه فرقی است، ما شاید آرزوی جوانی گذشته را بکیم، یا اگر دعوی بملکات داشته و روی دربارۀ اداۀ جوانی حقیقی پیدا میکرد طبعی است که این آرزو شکل امضا می گیرد ولی آن آمدنی چیزی بود که همواره در این پاره زمین بیرون رفته و نه در همین حیوانات پای نهاده بود، ولی وقتی که انسان پای نه عرصۀ خواست میگردد، آنگاه میتواند که دروازه اراده را بکشد و اراده آن وقت است که انسان دنبال پیدا کردن یک شمشیری را در حیوان و برمیگردد و کدام حراحی را از شکست و درون سراج میکنند

(۱) اگر چه در اصل اطلاق خود با کلمه «خواست» یکی است اما در استعمال خیلیها متفاوت است خواهش همیشه به عمل های بسیار مهمی اطلاق میشود ولی در کلمه خواست چون صفت اراده و تصمیم بیشتر است، لا محرم بعضی هم در آنجا تر است و این است که گفته می شود: «خواست حدارند» ولی هیچکس نمیگوید: «خواست حدارند» خواست خیلی نزدیک است به آن کلمه یونانی که درین مورد استعمال شده است

پس ما بگفته بگذاریم که در مورد «خواست حدارند» کلمه «خواست» بمعنی «اراده» آمده است و از طرف دیگر کلماتی که در فارسی استعمال میگردد همین آن مفهوم است که در گذشته استعمال می شود مثلاً نمائی ما بعضی وجه و عملیه عصویت چشم است که با هندسی دماغ صورتی را وجود منکشف می کند ولی ما که حدارند را «بصیر» میگوئیم ازین راه نیست بلکه ازین راه است که همه اشیا و صورت اوبالی منکشف است و این است که منکشف میگویند و اسماء الله بر حسب آیات است که بر حسب مبادی ما که عصب می کشیم بواسطه حرکت عریضه عصب و هندستی «نظام عصبی هندرد» است ولی عصب حدارند مربوط باین مادی نیست بلکه با اعتبار عایه ایست که شخص منصوب علیه اوتالی از اجزای عصب و عایب او مجزوم می ماند

(۱۰) اراده و سبیه : بعضی سخنان را چنین تریب کرده اند (اراده که تماماً مشکل شده باشد) و بنا به الفاظی که مکرری مگوید (غلبه متوا بر دیبای معین آرزو) مردی که سبیه خوب دارد آن کسی است که دیبای و طمعه 'عادتاً' در او غالب و حکم را است . بحکم کسی است که پول دوستی در او دیبائی را بر خود آورد . که بر او حکم را بی می کند . لاجوح و متمص شخصی است که دیبای مخصوص او آنقدر بنا و حکم را بی می کند که دیگر در بچه های مهم بار را بر روی او بستند و همچنین است باقی سخنیائی که مر بوط به ماهیت دیبائی است که در او غلبه کرده است ، ولی این دنیاها عالمی ختمی نیست که پایدار باشد و بی شده که انسان به رودی از یک دنیا بدیبای دیگری مقبل شده است ، و موجب آن هم شرایط و حلالی است که هر کرم و بیت را هر وقت به طرفی متوجه میسازد ، و آن را عایه خود میسازد ، که این چهرها مصلحا در متون کتب علم النفس ذکر شده است . اشکال عادی عمل که با سبیه مشکله همراهی می کند 'آرا اصطلاحاً "سلوک" می گویند که معنی آرا برودی شرح خواهیم داد

(۱۱) قصد : قصد و مقصد (۱) گاهی هم حیالیها بردنک میشود و حتی گاهی شده که هر دو به حیث دو کلمه مترادف استعمال شده است ، اما در حقیقت کلمه مقصد بعمل دهمی اطلاقی می گردد و کلمه قصد بآن عایه که عمل دهمی جانب آن متوجه است حیرتی را که ما قصد داریم غالباً - یلی بیچده و نتیجه آن حیالیها که است بیچیدی قصد و بیت را میتوان به آنها می گنده هم کلمه علت دارد نشانه کرد زیرا که از بین تمام علل همیشه علت آخرین است که به مرد ما حلوه می کند ماهه مشه در هر واقعه همان واقعه ما فعل و بردنک آرا ، علت می شناسیم ولو که علل ما قبل بر ، موثرتر باشد ، و حتی که عالل ما قبل را بحث حالات و شرایط قبول می کنیم ، و بهمین طور وقتی که از قصد حرف می زنیم همان چهری را در نظر داریم که سردست است مثلاً طوریکه مکرری مثال می آورد میگوئیم میجو اهیم بکدام جای برویم در حال از کارهای ربادی که

(۱) مقصد اسم طرف نیست مصدر معنی است ما ندیم مجلس و معرف و اما ندیم و نسیم الله مجرد بها و رسنها ،

و وقتی که به عمل آن برسد، ساند آن رفب حالات، انطباعی بدل شود، اگر هیچ تبدیلی هم نوقوع نرسد، لافان اینقدر رسد، منبوا شد که چیزی که فیما در دست بود، بوقت عمل عین آن نباشد و عین همان حقمنند همی و تحصیل به صحت و حور، نیاید و این است که این، اراده منبوا شد که مطالب را عملی کند، و فقط چیزی که مطالب را عملی می کند، فب اراده و یا اراده فوی است، که این قوت عموماً مر بوط است به اعتماد انسان عزم جو در این به فب فب حداد نك مطلب مصمم کشتا و در این است که با مع شرا بط و حالات سازد، و این است که هر یک از این دو، در دست سبک دل اراده فوی بری در بند و بلکه مردمان فرا دل هم منبوا شد، تا اینکه از حالات و نیز این نظر به های روش و مصممی نگردد، اما مهمان را در نظر بندار شد و از عمر مهم صرف نظر کند، این امر را انوار نماید

(۹) مقصود عبارت از حدسب، ارتباط و اتحاد اراده و عا به امضا می نماید، کلامه

مقصود گاهی هم طوری که مکسری می گوید، یعنی نفس عا بنا را احساس هم آمد است، چنانچه که به معنی قصد به مطلب به گفته شد، اما مقصود را با سدا را ان میان ها ئی که به معنا حوت حوا هس، آرو و است حساب عمل عیشود بدف امتیاز داد عملی که بر اساس حوا هس حد بنا تی وعده ها بنا شد، نام «سابقه» Impulse یاد میشود اگر چه گاهی هم سابقه در عرف عام بان اعمالی که در اثر آرو میان آمده است، استعمال می کنند، و این است که ما سابقه را بد و فید یاد می کنیم، سابقه کور سابقه مستشعر، تا اینکه بر این دو معنی التباسی رخ ندهد، پس مقصد و با تصمیم، ارسابقه، حوا کور باشد و حوا مستشعر، هم از میان فرق بیاری دارد.

ولی گماهی میشود که قصد داخلی قصد دور محسوب میشود و گماهی هم قصد خارجی؛ مثلاً شخصی حتم قرآن مجید میکند که روح پدر متوفائی او شاد گردد. درین حال قصد بزرگ، قصد داخلی، گفته میشود و قصد دور، قصد خارجی، و هم قصد داخلی همانند قصد خارجی، بعضی اوقات، مستعد آن است که نامحرک یکی باشد

ثالثاً شاید نتوانیم که بین قصد مستقیم و غیر مستقیم يك عمل، فرقی ببیم مثلاً شخصی که حس دنگی سرائی دارد، در حجره خود در بجهت بار میکند که صدای آدان را بشنود که این قصد مستقیم او است و لکن استماع از هوا و بوری که از آن در بجهت او میدراند، قصد غیر مستقیم او است و اگر شخص مذکور مرد ربائی باشد مسئله بالعکس است

رابعاً باید درین قصد شعوری و غیر شعوری عمل فرقی نباشد اینک که با کدام اداره يك قصد میتواند غیر شعوری شود و طبعاً عام المفسی اخلاق است، که ما درین باره مهصل صحبت خواهیم نمود. و لکن در اینجا همیشه در ضرورت است که بگوئیم، قصد غیر شعوری آن قصدی است که عامل آن بطور مشخص آن معترف نیست مثلاً قصدی که شخص آن معترف است، این است که او دعوی دارد که مثلاً برای سعادت بشر عمل می کند. ولی اینک تسکین عریزه تبار ربائی، قصد غیر شعوری او است چیرگی است که هیچگاه آن معترف نمی شود، و حتی شاید آن مستشعر هم نباشد

حاشا، ممکن است بین قصد صوری و مادی يك عملی فرقی موجود باشد قصد مادی آن است که نتیجه مخصوص آن عبارت از حقیقت ثابت باشد، و قصد صوری عبارت از آن مظاهری است که حقیقت در آن محسوم نموده است مثلاً دونه میخواهد سرمایه خود را برای استخراج معدن بطرول نکار اندازد، درین حال قصد این هر دو هر قصد مادی گفته میشود و درین قصد مادی با هم متفق اند ولی شاید در قصد صوری خود ارمح مختلف باشد و قصد صوری یکی این باشد که اسعار خارجه را بقیه کند، و قصد صوری شخص دیگر این باشد که حیات اند ستیری و میباید بیکی را فروغ دهد. یعنی اول الذکر مرد تاجر و اخیر الذکر مرد صنعتی باشد

آنجا داریم و عالیاً سبب رفتن ما شده است کمتر، انعکاسی تمامی کمد ما حائمی که میرویم
 قصداً آنها این نیست که آنجا برویم، بلکه کسی مقاصدی با آنجا داریم، و حتی مقاصد
 ما آنقدر پیچیده و ریزه است که نمیتوان آنرا خلاصه کرد و اگر خلاصه هم بشود باین
 طور است که ما نام همه مقاصد را ننگرفیم و ترجیح می‌دهیم که بگوئیم آنجا می‌رویم،
 اگر چه کسی بوده که قصد بسیار پیچیده نموده مثلاً قصد رفتن برای زیارت کدام دوست
 و یا مشوره از کدام کتاب و یا تمحصص و یا تفریح و یا امثال اینها بوده است که گویایم حال
 و بهر صورت تعبیری که از قصد می‌کنیم همان قصد نزدیک ترس است و آن خود دیدن
 آنجا است، که فقط آنرا تذکر می‌دهیم، ولو که محرك حقیقی ما حیرهای دیگری باشد،
 که از رفتن آنجا بدست می‌آید و ما برای وضوح مقصد خندس و اقامه مختلف را نشان
 می‌دهیم که پیچیدگی و ترک مطلب از آن بجزئی واضح میشود مثلاً

اولاً ممکن است پس قصد نزدیک و قصد دور یک عمل، فرقی را قابل شویم،
 مثلاً قصد بردن دو طبیب یکی حائمی و یکی امریکائی این بود که حیات «روح»
 صدراعظم حائمی را (که زمان جنگ دوم خود را بعرض خود کشی هدف گلوله تفنگچی
 خود قرار داده و زخمی کرده بود) نجات دهد اگر چه هر دو طبیب در قصد نزدیک
 خود یکی بودند و هر دو میخواستند حیات تو حور را حفظ کنند؛ ولی در کمتر امریکائی میخواست
 او را برای زوری که ندارد آویخته میشود، حفظ کنند و این بیت دور است که بعضاً آنرا
 محرك گفته اند

ثانیاً ممکن است بین قصد خارجی و داخلی هم فرقی نگذاریم مثلاً وقتی که
 رایحاً حضرت یوسف (ع) را حائمی خود تشویق می‌کرد یوسف «ع» گفت «معاد الله اعزیر
 مصر حوائج من است و مرا گرامی داشته است، پس کمون چطور ممکن است که به حیرم
 شرف او تجاوز کنم» گویا این امتناع حضرت یوسف (ع) باین الفاظ و این اسلوب، قصد
 خارجی او نبود، که شاید در آن وقت مسئله برده گئی و حوائج گئی حیلی رواج داشت و ولی
 قصد داخلی او این بود که این عمل خلاف مادی عمل و اخلاق و مخالف صحف ابراهیم (ع) است

نباست خود را ابطور تسلیم احساسات و حد نب می کردند، ولیکن کمون که استقدر محکوم حدنات و احساسات شده اند، قضاوتی که در ناره شان می شود آن قضاوتی است که با ندر باره مسلمان و دیوانگان بعمل آید فعل و سلوک ا حلاقی اعمالی می باشد که عایبه و نصب العینی دارند، و اعمالی که عایبه و انجافی دارند، توسط يك احساس محض بوجود آمده نمیشوند، بلکه موجب این اعمال فکری عرضی است که این اعمال متوجه آن است

برای روشن کردن این فرق مردی را بحاضر بیاوریم که آ را حس شفقت بحمش آورده، که مرد عریقی را بحاج دهد بدهی است که بها حس شفقت ما را وادار می کند که عملاً به نجات اقدام کنیم بها کاری که نکند این است که بطور یکی ا رعنا سر در علت فاعلی معاونت و خدمت می کند و بعمار دیگر کسی که حس تر شفقت دارد بیشتر و بهتر میتواند که بمصیبت ردگان معاونت کند، بسبب آن کسی که حس شفقت آن قدری کند و حوا بیده است، اما آنها حس شفقت فی دانه نبی بواند که محرک و مشوق کافی انسان جانب عمل شود

حیری را که حس شفقت تنها و فی دانه کرده میتواند این است که اشکهای ما را در يك پرده اثر پذیری سائر به مقابل يك شخص بدیعت تحلیلی می ربرد، وقتی که انسان عملاً جانب همدردی و معاونت می شنابد، بنهاد را اثر این بسبب که دارای احساس شفقت است بلکه تصور يك ایدبال و يك نصب العین است که او را با یک کار وارد کرده است، او می بیند که برادر انسانی او دستخوش امواج است، و او می بیند که شاید بتواند بواسطه بعضی ارا اقدامات او را نجات دهد، که حید را درین کار موظف می داند، پس نجات آن مرد عریقی است که خود را به حیث يك نصب العین و بحیث عایبه و ایدبال در فکر او حلوه میدهد، و او را بسوی این عمل بحاج تشویق می کند، اما آنها حس شفقت بذات خود نمیتواند موجب تشویقی گردد و با تماماً محرك گفته شود، و لذا محرکی که بیشتر ما را بعمل تشویق می کند همانا ایدبال و عایبه و نصب العین است، و ما باید درین ناره از پهلوی علم النفس بر روشنی بیشتری بیاندازیم و درین دو محرک بیشتر عور نمائیم.

این فرق و امتیازها بسیار نهائی گفته می‌شوند شاید اقسام بیشتر داشته باشد، ولی برای شرح پیچیدگی معنی قصد، ضروری بود که همسدر گفته می‌شد، و مخصوصاً دربارهٔ علاقه که بین قصد و محرك است که از آن هیچ‌گرفری نبود
الحاصل قصد مفهوم وسیع خود عبارت از هر عزمی است که بطور مشخص بحیث موضوع اراده اتحاد شده باشد و اینطور قصد شاید که انواع مختلف داشته باشد

(۱۲) محرك : دلته محرك «در عموماً و پیچیدگی خود کمتر از کلامه

«قصد» نیست محرك البته عبارت از آن چیزی است که ما را بحرك می‌کند و یا باعث میشود که عامل کدام عمل شویم پس در کلامه «سبب» نیز همان ابهامی که در محرك موجود است، نیز وجود دارد سبب هم گاهی می‌شود که عبارت از علت فاعلی باشد، چنانچه گاهی بمعنی علت عائی هم آمده است مثلاً علت فاعلی حرکت انسان، عمل اعصاب و عضلات او است، و علت عائی آن حرکت عبارت است از عاقله مطلوبه آن، که «محرك» هم همیشه ابهام و احتمالی دارد محرك ممکن است عبارت از آن در یعه باشد که ما را بعمل مربوط خود سوق و وادار می‌کند، و یا شاید عبارت از آن وسیله باشد که ما را بعمل خود کور تشویق می‌نماید که اولاً در محرك اصلی و باعری و ثانیاً در محرك شعوری و باعلت عائی و با نهائی می‌نمایم

در صورت اول که محرك در یعه سوق و احوار باشد، گفته میشود که انسان بساغه

حسن و خنده نه همیشه آمده است یعنی عشم، حسد و یا ترس، ناشققت و بالذات و با نالاحره الم او را باین عمل وادار کرده است، که درین باره بار برودی بحث خواهد شد و جای شکی نیست که احیانا احساس نیز انسان را حالت کاری بحرك می‌کند، و لیکن در سلوک که محل قصاص و اخلاق شده بتواند، هیچگاه احساس محض انسان را آن سلوک وادار کرده نمیتواند، شخصی را که احساسات محض، امثال عصب و ترس هر طرف سوق داده میتواند، نمیتوان گفت که در حقیقت عامل فعل و عملی شده است، و این طور مردم قدر بیشتر از آن سنگینی که انسان آنها در يك حیرت می‌کنند، ندارند، ما چیزی که دربارهٔ اینطور اشخاص که زیر اثر احساسات رفته اند گفته می‌توانیم، این است که ایشان

نَسْ عالی که عمارت ارسعادت و رفاه مخلوق است، نَشَب بوده است، شاید روری در اثر تحلیل روحی برایش معلوم شود که محرك عربری و موجب اصلی این عمل نیک او، همانا عربیره که محکامی حقیقی بوده است و همچنین شاید مرد و کیل الدعوی تصور نماید که او را همد گاری و حمایت، موایان ناین امر او داشته است، که شاید زمانی در اثر تحلیل و یا حادثه ناو ظاهر شود که محرك ندوی اوفقط عربیره اهمیت دانی است شخص دیگری که خود را وقف امور خیریه می نماید، وین مردم نه بیعرضی و بی آلاشی شهرت ربادی حاصل می کند، سر کدام روری را نش کشف شود که او اصلاً به خود عهد کرده بوده که ارحود خواهی صرف نظر کند و بیطرفی و بیعرضی و بی آلاسی را نصب العین خود سازد، زیرا او شاید نمک خود ایسکار را بهترین دربعه آفرین و ستایش مردم شما چته باشد، و چون حیلی مشتاق آفرین است، بطور ممالعه آمیری ارحود خواهی گدشته است، با که ستایش مردم را جلب نماید پس محرك صد خود خواهی او طمع بحسین و باریک الله است یعنی عربیره خود خواهی او است که محرك صد خود خواهی او شده است. درست است که اگر سارک را تحلیل کنیم، سخن ما آحر الامر به محرك های ندوی می کشد، ولی کدام کس گفته متقوا، که این محرك های ندوی یست و دینی است، زیرا این محرك ها در اثر عربیره است و عربیره ذاتاً چیزی، ندی نیست، و تا این عربیره باشد و محرك ندوی را بوجود بیاورد، ممکن نیست که محرك نهائی هم کسب و خود کنند ولی محرك ندوی با اینکه یست و دینی نیست، با ر هم مورد مسئولیت شخص گفته میشود مثلاً وقتیکه میگوئیم محرك فلان حرم دردی بوده است، مقصداً محرك، محرك نهائی است که این محرم را وا دار کرد، که شب بجان مردم داخل شود، و مال ایشانرا تاراج کند ولی این هم همان طور درست است که بگوئیم محرك حرم مدکور عربیره کسب مال (تملك) بوده است، که درین صورت ما این محرك را محرك عربری می گوئیم، زیرا عربیره تملك، او را محبور بدردی نموده است، و این خود دلسلی است که این دو محرك با هم از نماطی دارند مثلاً اگر چه محرك نهائی که عبارت از فسکر مال معصونه باشد، عربیره ندوی تملك آن مرد در دریا تحريك کرد، اما در عین حال این عربیره

(۱۳) محرك عربی و محرك شعوری : و عبارت دیگر محرك بدوی و ناهائی

کتاب باین عقیده است که تماس علم النفس دامن اخلاق را ملوث میکند، اگرچه کتاب این نظریه را از نقطه نظر اسکله علم النفس علم تجربی است، اظهار نموده بود، و این ممکن است روایی نمی خواهند به پهلوی جسمی و حیوانی انسان اعتراف می کنند و میگویند که نگذارید انسان حتی از یک کنگره عرش ماسکونی بیرون نرود و لی شرف انسان و عبثه همه گمان درین است که حظور یک مشت خاک میتواند مطهر روح خدا و مسخود ملائک شود، او تنها موجودی است که میتواند سلبه را عربی، و عربی را ماسکه، و ماسکه را فصیلت بسازد، و سخن را بجائی رساند که متعلق باخلاق الله شود، او نهار دیده است که از اصطلاح حیوانات تا ملاء اعلی، و از سحیحین و حار باعلین برابر، و از شرال و ابناشرف المخلوقات بهای دنیای فعالیت او است

پس اگر شریف ترین فضائل انسان در اثر تحلیل روحی یک عربی قدیمی در بدوی بر می رسد، جای آن نیست که انسان به فصیلت و ناه اخلاق و ناهم به علم النفس بدین شود، مثلاً اگر موتوری بجای حرکت میکند دو محرك دارد یکی همان بطرول آن است و دیگرش شعور، شده آن، که هر دو محرك مدکور ضروری و حتمی است، اگر بطرول نگانه محرك باشد و شعور را بنده تاثیر خود را بنماید، طبیعی است که موثر تر خواه و چواری که تصادف کنند می افتد و اگر بطرول نباشد، شعور را بنده نمیتواند موثر را از جای آن حرکت دهد، همینطور عمل اخلاقی نیز باید دو محرك داشته باشد که یکی عربی است که مانند بطرول، محرك بدوی و اصلی است، و یکی هم ایدئال است که مانند شعور را بنده، محرك نهای و آخری است پس اگر راننده موثر شخص دان او باشد شعور و ناه که با باشد چه فرق میکنند که سوخت موثر چه چر باشد و از کدام انواع سوخت محسوب گردد

پس محرك هم دو نوع است محرك عربی و محرك شعوری، و حوری که محل قصاوت اخلاقی است همان محرك شعوری و ناهائی، و عبارت دیگر ایدئالی است و لو که مدار تحایلات و معاملات روحی، همان محرك عربی باشد مثلاً قرار تمثیل هید هیلد، شخصی که حساب او وقف دستگیری بیچارگان است و عقیده دارد که این شعل او از یک محرك

این اعمال شان برای تسکین بنای ارآروهای بهیته و عرری شان بوده است آشکار است که آرروی یسگانه مرد سیاست مدار این است که به مملکت خود خدمت کند و اعطای می خواهد که توصیه حق و توصیه صبر کند، راهد میجوهد که بر خلاف نفس اماره مجاهده نماید، طیب آررو مند است که صحت بیماران خود را خوب نماید، و همچنین بحکیم و محقق علم، عایه یسگانه مرد محقق است، رعیم می خواهد که سطح حیات عامه الناس بلند تر گردد، مرد روحانی آررو مند تصفیه و ترقیه روح است، این ها همه محرکاتی است که به شعور رسیده و معلوم شده است ولی وقتی که تحلیل گردد شاید قرار بگیری همد بلند کشف شود که محرک های اصلی و عرری، که این مردم را بدو ناین مشاعل رهبری کرده است، طور آبی بوده است

در سیاست مدار، عریره اهمیت دات و در و اعطای ما ررد اب، در راهد تحب ار مسئولیت های حیات، در داکتر عریره شهرت پرستی، در حکیم عریره که حکماوی، و در روحانی عریره حقانیت داتی این ها محرک های غیر شعوری ایشان است که اصلاً حط مشی اعمال شان را معین نموده است هر وقتیکه محرک های عالی خود را تحلیل نمائیم، همیشه حوا هم دید که نك عریره در رأس سرچشمه آن ها قرار یافته است و آن عریره است که هر کس راه شعلی و ادار می کند و استعداد طبیعی ما را به امور و مشاعل بهیته می نماید.

ولی طوری که هید بلند میگوید ما چرا این محرک های عرری بسگ کنیم؟ و چرا نه تسکین آن ها نکوشیم؟ و چرا آنها را برای عایات گران بهائی نکار میداریم؟ وقتیکه اسان کشف کرد که محرک اصلی آنجیری که در نظر او خدمت خلق و غیر خواهی است، فقط و فقط عریره اشتیاق بحسین و آفرین و ناعریره اهمیت و ناسارردانی است، نقین است که ناحدی دماغ بار اومی شکند و این وطایف بس مقدس بردش حقیر معلوم میشود. وقتیکه مرد حامی صغماء درك کرد که محرک شعوری او که خدمت بیچارگان است محرک حقیقی او بوده و او را عریره که حکماوی حقیقی نه این کار و ادار کرده است، ساند به خود بگوید که من حسر الدین و الا حره شدم و بیت پرستی مرا برین رحمت و ادار کرده است، پس ساند ازین کماری که هیچ سودی نکرده و نمی کند دست بردار شوم

تملك است که به نوبت خود او را آرزو مند مال معصوم یا نهاده و او را وادار کرده که به عمل دردی اقدام کند. پس هر عربی که ما را به عمل وادار می کند توسط محرك نهائی تحريك میشود و براد می افتد، و این شخص مسئول است و این است هر وقتی که ما محرك را به حرکت نهائی استعمال می کنیم مانند بگوئیم که محرك فلان شخص، حیر جامعه و خدمت کشور بوده است، که او را این وظیفه بک وادار کرده، طوریکه بزرگ گفته میتوانیم که در مورد محرك ندوی و عربی او، خود نهائی و ناعربه گله گی (اجتماعی) و یا اشتیاق آن به ستایش بوده است. پس در هر عمل هر دو عنصر رول خود را بازی میکند ولی بعضی احلا قنون ورن بیشتر را به محرك نهائی قابل میشود، و بعضی دیگر امثال طیب های نفسی، محرك ندوی و یا محرك عربی را مهمتر مینماید.

اهل مخرج عربی: آن کسانی که مرا اندر ایستاده اعمال شان به ما (عرب حواهی) استومی گویند که در اعمال خود هیچ عربی ماحوط ندارند، الا (بمحل حالص) و خدمت خلق، شاید این مردم نمی دانند، که این اعمال شان در حقیقت به نفس شان يك نوع تسکینی می دهد و بیک ارعرا بر ایشان را آرام و مطمئن مسازد ایشان نمی توانند ببینند که قوه محرك عربی ایشان است که ایشان را به آن عمل مهمیر می کنند، و چون این مهمیر و این قوه را نمی بینند، با خلاص بعمل خود افتخارها می کنند، و بر این چیری را که ما در حیات عادی خود شماخته میوایم همانا محرك نهائی است، و این سبب حق داریم که بگوئیم عرب نگاه ما خدمت خلق است ولی آنها کدام حذر است که ما را با این خدمت وادار کرده است؟ حدیث عربی که ما را به این کارها مجبور مسازد، عموماً پوشیده است و در ماتحت شعورها قرار گرفته است پس این محرك عربی محرك غیر شعوری است، که آنها در طرف بوجه علماء روحی واقع شده است.

امال ما همیشه توسط محرك نهائی نگار می افتند که ما را آنها بی حیریم، مردمی که اصرار دارند که اعمال شان در اثر حس و طیفه بعمل آمده است، این اصرار شان رساء کارا به نیست بلکه عقیدت آنهاست دعای را می کنند، ولی خود شان حملی متعجب حوا همد شد و وقتی که خود شان ببینند که

وقتی که این عربره و این آرو هارا شناخت، به تمها آنها را بهتر کنترل می کند، بلکه او با آبهائی که دستگیری محتاج اند بیشتر همدردی می کند، و نه این وسیله هم ایشان را بیشتر کمک می کند، و هم بیشتر به وظیفه خود کامیاب می گردد. ما بقرار گفته هید فیلد نمیتوانیم هیچ کس را به داشتن عربره پدری و با مادری ملاحت کنیم، و او را درین که پرستاری می کند، معنوب شماریم، و نه هم گمراهی شمرده متعوا نیم اگر کسی اینطور يك عربره خود را به اینطور يك شعل احتمالی تسکین و با ارتقاء میدهد بشرطی که محرك نهائی مدطر او باشد، و عقیده کند که برای مجتمع خدمت میکند، نه اینکه محرك عربری را بیش روی خود گرفته و بگوید بدون ارضاء این عربره، دیگر محركی ندارم. بیت را که محرك اعمال شناخته اند، همین محرك ثانی است نه محرك اول.

اهمیت محرك شعوری : این هم حظای فاحش است که تماماً به طرف دیگر رفته و

تمام فشار خود را بر محرك اصلی و عربری بیدار رسم، بلکه بطوری که با ید محرك عربری را که به اعمال ما قوت و به کنار ما مسرت می دهد، بشناسیم، بهمان انداز ضروری است که محرك نهائی را که مرجع و مال محرك عربری است، بر نهادیم، و در نظر داشته باشیم هید فیلد ارطیمیان تاره روحی خیلی ها شاکبی است که مقاسما به در روی مرص می گویند، اغلب آن فقط خود نمائی است، مرص تو تنها و تنها کنجحکاوای حتمی است، چیر دیگری نیست مگر آرووی آفرین، آری! ایشان نمیتوانند بدانند که اگر این عرا بر را عایه و محرك نهائی طرف خود تحر يك نمیکرد، این حدنات بیکاره و عاطل محص می ماندند و با حجاب دیگر متوجه می شدند، پس عسایه وایدیال است که عامل موثر بحرنك همه عرا بر میشود

اگر ما بگوئیم سمب نگاهه نجات و دستگیری بیچاره گمان همانا کنجحکاوای حتمی است، غلط فاحشی را ارتکاب کرده ایم. زیرا تمها آرووی مدد به خلق است که در قضاوت اعمال عامل آن، مهم ترین کفه میران شمرده میشود، که اگر این آرووی نمی بود، یقین که کنجحکاوای حتمی او راه دیگری سوق می شد و شاید طریقه بی حجابی

ولی هیچ دلیلی نیست که انسان از بس امور بس شریف دست بردار شود، و اگر يك شخص عربۀ قوی و با نداری را مالك باشد چرا آنرا قبول نکند و چرا آنرا بکار بپردازد و رس کند که ما را محرك خود نمائی و س حقیقی و با اهمیت دات به کار انداخته است، لیکن که گفته می‌تواند که این عرابر پست است؟ در حالیکه عربۀ را افعال بیجای آن حراب میسازد و بالعکس بکار انداختن بجای آن آنرا شریف و حمیل می‌کند آیا خود ما چیستیم؟ آیا آن مشق حاکی نمیباشد که از ملك بربری میجوئیم، و آن نطفۀ امشاج بیستیم که سمیع و بصیر می‌شویم!

اگر يك شخص کجاری می‌کند که عربۀ تبارر دات او را تسکین دهد پس چرا این عمل خود را در وقتیکه حقیقت را دانست ترك کند؟ و قبیله دات است این طور يك عربۀ قوی را مالك است پس چرا آنرا بر راه بهتری استعمال نکند و آن را سطحه مادی حق و اخلاق را روشن نماید، و اگر او می‌تواند از این عربۀ دات خود را در چنین راه یکی بکار اندازد، پس چرا آنرا بشناسد و چرا از آن استفاده نکند پس طبیعی است که شناختن اینچنین عربۀ موجب سعادت و ترنید قوت است، در اثر مطالعات و تحلیلات علم المسمی دیده شده که هر چند محرك های ما بش و ا هیت و حقایق ذاتی قوی تر بوده اند، عاملین آنها در مشا علی مربوطه حزد قوب پیشقری داشته اند، و بالعکس آنهائی که این عرابر را قوب نداشته در امور خود، ضعف بوده اند و از طرف دیگر هم، آنهائی که کشف کرده اند که محرك عربری شان چیست، از آن پس به کارهای شریف خود قوی تر و صمیم تر و مستقیم تر شده اند، اگر دماغ ناراسان می‌شکند کار بدی نیست، چه خوب میشود که انسان مداحله، پس خود را بشناسد و همور تمایل خود را بیشتر جانب بر اهت عایه کند

کسی که در اثر شرایط و تحارب طهولت به حس کند کاروی حقیقی قوی دچار شده است، پس چرا آنرا شناسد، و از آن کار برائی بگیرد او چطور میتواند که به بهترین وجه از آن کار بگیرد، بدون این-که برایش يك محررائی پیدا کند و آن خود عرابر از این است که به دستگیری بیچارگان مصر و ف شود، و یقین است

بر حده عربی است و کمال آن، مربوط است بعبایه آن اول الد کر موجب قوت و نانی
الد کر مورث رهبری است مامیتوایم که خود را اردعوی حقاقت داب (حس حق بحابی)
فقط و فقط بواسطه این امر بحاب ندهیم که بشناسیم ایچمین یک عربی پست سرها استاد و ما را
تحریک می کند مامیتوایم که خود را از احتیاط اخلاقی ناس وسیله خلاص کنیم که
در پیش روی خود یک عایه حقانی را بصورت نصب العین قرار داده و عرایر چه در آن عایه
سوق دهیم

عایه، به تنها اسرا بعین می کند که ما عمل کنیم و با نامسم، بلکه نوعیت عمل را بر
مشخص می کند که آن نامن خود خواهانه است یا غیر خواهانه که نامند ایضا خود خواهی
و غیر خواهی را از هم جدا سازیم

غیر خواهی این است که ما سر خود را درس می بییم که برای شخص و یا
اشخاص دیگری و یا برای ابدنالی کر کنیم

مثلاً مولی کتابی نوشته می کند، اگر شما عربی تمار داب و با عربی تملک یعنی کسب مال
اورا باید کار و ادا نموده و کتاب او بر در اساس هدایت و تمود عموم نوشته شده و بلکه
در شاووده کسب شهرت و یا کسب مال طرح شده باشد در صورتی که درین راه گذر
حاصل او شده است خود خواهانه محض است زیرا محرك اصلی او عریره تمار داب و با عریره
تملك بوده است

ولی اگر این کتاب او ولو که محرك اصلی و عریری آن عریره تمار داب است، در اثر
یک اندیال و یک مهگوره و طبیی نالیف شده و حیر و هدایت عموم عریس، پائی او بوده است، المقه
مسرتی را که درین راه تحصیل می کند غیر خواهانه است، و هر قدر انتقاد و بررسی که
در شماره به شخص مد کور متوجه می شود، مراتب مسرت او را کم نمی کند، بلکه بران می افزاید،
محرک عریری و اصلی، در هر شعل و هر عمل موجود است، ولی سخن درین است
که آیا علاوه برین محرك مد کور کدام اندیالی بر او را بحرنک کرده است و یا نه ؟
اگو اندیال بسکی هم موجود باشد، آنگاه عمل مد کور غیر خواهانه است، ولو که بسکی
ار عرایر صمناً محرك اصلی آن شده باشد پس عمر خواهی و خود خواهی مربوط است

و عن نمائی را می‌پسندد؛ و باشکل دیگری را از انواع انحراف خود می‌گرفت پس قوه و فعالیت محرك نهائی است که او را بطرف خود جلب نموده و سلوک او را بعین کرد است .

شاید این هم دور از حقیقت نباشد که نگوییم عریره پدری، کیعباد شاه بلخی را جانب داد گسترتری و رعیت پروری و ادار نموده است؛ ولی این را نمیتوان محرك حقیقی و نگانه داشت؛ زیرا که اگر این عریره محرك حقیقی اومی بود بعین است که او نمیتوانست آن عریره را در دامان البرر با گله گو سپردن خود تسکین دهد؛ ولی حس وطن خواهی و دوستی قوم و دفاع مملکت، عایه حقیقی و نهائی او بوده که عریره اصلی او را جانب خود متوجه ساخت و او را از گله نانی به جهانمانی و ادار نمود

شاید در يك جنبه دونه هر چه قتل شوند، یکی از این دو نه، حاسوسی را که از طرف دشمن برای در دادن دحائر حربی گماشته شده و می‌خواستند عمل حاسوسی خود را انجام دهد؛ که آن مرد مجاهد وطن خواه بسر وقت رسیده و بهیر عحو لانه و ددعی خود او را کشته و شر او را از وطن خود رفع ساخته است شخص دیگر حاین ملی است که برای مفاد دشمن وطن خود، حمله حائمانه و قاتلانۀ را بر یکی از قوماندان های ملی می‌و مهم وطن خود می‌نماید؛ و بیت حائمانه او عملی میشود

پس هر دو شخص آدم کشته اند و در محرك اصلی و عریبری خود که عبارت از عریره «حصامت» باشد مشترك و متحد اند اما که گفته میشود که هر دو ناند يك چوب حط محسوب شوند؟ بلکه بالعکس این دو نه از همدیگر آتقدر ها اختلاف دارند که ما اند دو صد شناخته میشوند؛ زیرا که محرك نهائی ایشان مختلف و بلکه صد همدیگر است و همین محرك است که یکی را بدرجه نلمد ترین صفت انسانی رسانده و دیگری را معور ترین اشخاص بشر بقلم داده است

پس عایه محرك نهائی است که در قضاوت اخلاقی کفه حقیقی محسوب میگردد. از این جهت حلی صوری است که باید هر دو محرك شناخته شود؛ زیرا هیچ عمل مکمل گفته نمیشود تا هر دو محرك در آن تمثیل نگردد قوت يك عمل متکی

پار سائی ریائی خود را نشان می دادند ، و حتی استهزاء و تحقیر دیگران را در آن مورد به لب تلقی می کردند ، بر آن تحقیرات را برای ارضاء عریزه و رع دانی خود و برای تمیث آن ، سارگار و خوشگوار می دانستند و ادیب ، و حتی اراک گدشته مرگ هم بایب عریزه شان مورث مسرت بود ولی بایسهمه شدت و عنف خود ، این عمل بدون خودخواهی محض دیگر چیری نبود ، و باید بدان رسک عر خواهی داد . بعضی عرا یری هست که ذاتاً غیر حواها به است مانند عریزه مادری و عریزه گنله گی ، ولی این دو هم اگر بجا استعمال نکر دد خود حواها به میشود . بسیار مادران که فقط پیرو عریزه مادری خود هستند وار و طیفه مادری حمر ندارند ، خود را بطوری وقف اولاد خود می کنند و به انداره در آن علوم می نمایند ، که اولاد ناان دیگر مو نمی کنند و تمام قوای شان غیر منکشف می ماند ، و این اظهار تماماً در حیات خود ما کام و با امید می گردند .

گاهی میشود که حس شریف شفقت از تساهل شخصی نشئت می کند ، چنانچه که هم گاهی فصلب احسان از عجب و حیلای عمل می آید ، شاید که عفو احياناً اراک سچیة صعیفی که می ترسد مبادا دهنش پیدا کند و هم گاهی از ضعف اخلاق به میان آید ، در حالیکه شاید عریزه های حصامت ، خود حواهی ، حقیقی و حتی نرس ، اگر به يك عاذه شریفی توجه می کنند ، خود را در بلند ترین اشکال غیر خواهی می رسانند . معنی غیر خواهی ، طوری که هید فیلد اظهار می کنند این نیست که باید چیزی را بدیگران نکتیم که حتماً نما رحمت ده و مشقت آور و رریان مند باشد ، غیر خواهی در حقیقت باین معنی است که مادر خدمت به دیگران کسب مسرت می کنیم . تعیین اینکه عمل ما خود حواها به و یا غیر حواها به است ، منسکی باین بست که این عمل در اطهار خود مورث مسرت است و یا نیست ، بلکه مو قوف برین است که در عایه که نصب العین آن است لذت و سعادت نار می دهد و یا نه . چیری را که عملی می کنیم اگر شعوراً به لحاظ سعادت دیگران است عمل غیر خواهی است ، ولی اگر عریزه تماماً متوجه آن است که خودش تسکین شود ، آنگاه عمل را میتوان خود خواهی محض گفت

به محرك نهائی اگر آن محرك نهائی خود حواها نه است ، عمل خود حواها نه میشود ،
 و اگر غیر حواها نه است ، غیر حواها نه می گردد

در باره عملی که بی آرایش است و خود حواها نه نیست ، این قدر کافی نیست
 که نگوییم برای حیر دیگران است ، بلکه باید مستشعرا نه و عمداً معطوف حد مت
 دیگران گردد . غیر حواهی باید از مبدء « مهاده شخصی منور » که بعضی ها آنرا مبدء اصلی
 حیات خود گرفته اند فرق شود . این طور مردم حسین می گویند . « سو سلمه ایست که
 خود را مهربان و اخلاقی میساریم بهتر میتوانیم که مهاده شخصی خود را خوب تر حاصل کنیم »
 این مردم معنی مهربان را فهمیده اند . درین شکلی نیست که مهربانی مسرت ساز
 می آورد ولی اگر عایبه نهائی ها تنها مهاده ما باشد ، مهاده را برای خود می گیریم و مردم را
 بران حوش می ساریم . ولی بالعکس مردم غیر حواه آن کسی است که مسرت خود را
 در مفاد دیگران میداند

سیار اعمال است که ظاهر خود حواهی معلوم میشود و آن هم ازین سبب که
 بمعامل خود فوق العاده مسرت آور است . ولی در حقیقت این اعمال غیر حواها نه است ،
 کسی که حیات را وقف نجات دیگران نموده است ، ولو که بداند این عمل او برای تسکین
 عریزه کنجکاو حقیقی او است ، و هم بداند که این عمل او برایش مسرت فوق العاده
 باری آورد ، باز هم این عمل او غیر حواها نه است ، و حتی که اگر عریزه اصلی خود را بر
 شناخته باشد ، یقین است که این شما سائی او همور کار او را موثر تر و قوی تر میسازد .
 مثلاً اگر در نتیجه تحارب و حالات طفولت ، بر این بک اشتیاق فوق العاده ، برای
 تحسین و آفرین پیدا شده است ، بهتر است که درین زمینه برای خود کاری پیدا کنیم که
 مردم بیشتر حد مت کنیم و ریاده تر تحسین ایشان را جلب نمایم و این عریزه
 را باین صورت تسکین دهیم درین صورت مسرت همت من خواهد بود و حیر هم
 همت دیگران و هم همت من ، و این خود کاری است غیر حواها نه . و از طرف دیگر
 کارهای ریادی است که غیر حواها نه معلوم می گردد ولی در حقیقت خود
 حواها نه محض است مثلاً بعضی رهبان ها خود را عمداً نه قیافه می گسارفتند که اوراق

و با اینکه لذت چیری است که همیشه ما را جانب عمل تحریک و تشویق می‌کند عقیده اول عموماً از طرف علماء علم النفس تأیید و قبول شده است و عقیده ثانی نظریه « مکنت ادب علم النفس » است . منتام Bentham نظریه خود را طور یکه مکتبری می‌گوید ، دیلا بیان می‌کند « فطرت اسما را در زیر فرمان لذت و الم کند آشته است و همه معکورات ما در گرو این دو تقداس . و ماهمه قضاوت‌ها و بیر همه تصمیمات حیات خود را باین دو چیز حواله می‌کنیم ، کسی که دعوی می‌کند که از رعیتی این فرمان برآمده است ، در حقیقت معنی حرف و معنی دعوی خود را نمی‌داند ، مطلوب اسما این است که لذت بجوید و الم بپز هیرد ، و حتی بیر در آن وقتی که بررگ‌ترین لذت‌ها را برک و شدید ترین آلام را قبول می‌کند این دو حس اندی و معلوب نشد بی با بد هم‌میشه مورد مطالعه علماء اخلاق و علماء حقوق باشد . مادی منفعت هرچیز را باین دو اصل و نا باین دو محرک از حاع میکنید ، که از این مقوله منتام بجوی و اصح میشود که لذت و الم تنها چیری است که محرک عمل است .

(۱۶) آنا الم معنی لذت است ، اصل این است که لذت و الم بهم‌دیگر علاقه

ایجاب و سلب ندارند الم معنی لذت نیست معنی لذت عمارت از بودن لذت و نا « بمره گی » است ، و هم‌چنین الم که مثبت است ، معنی آن بودن درد و نا « بیدردی » است ، که ارسطو بیر نا آن اشاره میکنند و حتی مکتب ارسطوییوس بیر عقیده دارد که احساس اگر شدت خورد الم است و اگر نه حمت حمش نما بد لذت است

این دو کلمه منت از مسائل سو لو حی است و اگر نا آن صبعه معمولی و با ما بعد الطبعی داده نشود ، نمیتوان این دو کلمه را در قاموس فلسفه اخلاق جای داد . در حابور ، ایهای هر سلیقه توأم است نه تسکین و همان سلیقه است که در اسما بنام عربره ممکنش شده و ایهای آن بیک حساسیتی که آنرا لذت می‌خوانیم همراهی میکند کسا بیکه لذت را تکمیل عصوت تعریف نموده‌اند ، حواسته اند که الم را معنی آن سارند ، ریراً که الم پیرو تنقیص عصوت است ، و در باین هم شمه بیست که الم همیشه نتیجه قطع و با تهرق اتصال عصو است که اگر الم با باین طور بیک مفهوم معنی

و ارس سبب عبر حواهی نسبت با خود حواهی ' به حیث يك فایون احلا فی عالی تری' شاخته شده و بیشتر از طرف مجتمع نائید گشته اسب ' ریرا کسه بعایبات اجتماعی خدمت می کسند و حیرت بار می آورد و به ورد مورث مسرت می گردد .

(۱۴) علاقه بین محرك و قصد : محرك حقیقی اعمال ما آن چیزی است

که ما را در آن اعمال تشویق میکند، یعنی علاقه بین قصد و محرك علاقه عموم و خصوص مطلق است، که قصد عام است و محرك خاص، مثلاً بر حسب مثالی که ماکری می آورد شاید محرك يك مردم صلح، بعضاً اصلاح حال نوع بشر باشد، و شاید بعضاً کسب شهرت، و تعمیرات دیگر تسکین عریزه خود نمائی نیز شاید حرک محرك او محسوب گردد که این هر دو محرك حره و قصد و بیت اوست ولی او شاید ارس هم واقع باشد که این عمل او فعلاً ارس و راحتی ندید با باورده و شاید عوض صلح و سعادت آهن و آتش بر فرق مردم بر برد، و شاید پیش بینی هرج و مرج و بدبختی عمومی را بحیث يك نتیجه قرب و فوری عمل خود کرده باشد، و شاید تعدیبات آمده خود را بر در آئینه احرا آب خود دیده باشد پس وقتیکه خودش این چیزها را پیش بینی نموده باشد، کدام کس میتواند گفت که او قصد این چیزها را نداشته است؟ بلکه بالعکس قصداً این چیزها را بحیث حره لاینکه آن نتیجه مأمول اعمال خود و رس نموده و حره قصد و بیت او بوده است، ولیکن بقیاس میتوان گفت که این حوادث بدهیچگاه حره آن محرک کنی که او را به نتیجه خوبی که عمارت از اصلاح حال بشر باشد، تشویق کرده است، بوده و بیست و اسمك مثال تازه تری که بر مثال ماکری روشنی می اندازد مثلاً در سوره کهف و قتیکه که حصر کشتی را پاره کرد و معیوب ساخت قصداً این کار را کرد تا کشتی را از خطر عصب بحاب دهد، ولی معیوب کردن کشتی حره محرك او نبود، در حالیکه حره قصد او بود

(۱۵) آیا لذت همیشه محرك است؟ اینجا دو سوال است اول اینکه آیا ما

در نصب العین خود کسب لذت می کنیم، و یا ثاباً اینکه نصب العین ما لذت است. کسی از این منکر شده نمی تواند که ما در مکوره تکمیل نصب العین خود کسب لذت می نمائیم، ولی این نظریه تماماً مخالف است از آنکه گفته اند مکوره لذت عایه مقصود ما است

'مرورا گراسایت «هل من مرید» میگوید درباره آسوان و امثال آن نیست ، بلکه درباره «علم» و «روشی» و «دوست ترین» است سقراط میگوید که لذت گمشده مرد حکیم است ولی آیا او شوکران را با کراه خورد؟ آری! او فریبی را در مقابل بوحید و حق لذت مند است و مهم حکیم می پنداشت آیا داود (ع) از روزه لذت نمی برد و آیا محمد علیه الصلوٰة والسلام نور چشم خود را در نماری که پایهای او را متورم میساخت نمیدید؟ لذت اگر لذت بیالوحتی و لذت از ستمپوس و متماد است، همانا لذتی است که بهتر است در حاشیای آن معامله شود و حرج مسائل بیالوحتی باشد، ولی اگر لذت آن است که عرائز شریف انسان و قتیکه و طائف خود را در پدید نگاه و حیا و در نظر عمل ایهام میکند و آن لذت را بطور انعام می یابد همان است که گمشده مرد داناست، که مرد حکیم و صاحب دل بدون مثل اعلائی حیرو کمال و وظیفه انسانی خود، دیگر نصب العینی ندارد، و اگر فطرت درین اعمال او برایش لذت را بطور انعام موهبت مسکنند، البته آنرا بحیث مائده آسمانی قبول میکند .

من اگر کامروا گشتم و خوشدل چه عجب مستحق بودم و ادبها بر گاتم دادند پس لذت بجای خود است و ولی دامنه آن حیای وسیع شده و در طبق تکامل نوع انسان شکل ترکیه و انکشاف را گرفته است الم بپر بطور استعاره و محارار حدود خود بیرون شده و در بسیاری معانی و احتیاسات اطلاق گشته است ، زیرا طوریکه گشتمیم ، الم در بیالوحتی عبارت از حساسیتی بود ، که نقص عصوت را پیروی میکند ، که کمون بپر آنرا به همان معنی آن ، در مورد قطع و صر به و سقطه و تفرق اتصال ، و فعالیت های حرارت و برود ، استعمال میمائیم ، ولی در عین حال ، آنرا اصطلاحاً معنی لذت هم ساخته ایم ، همانچه میگوئیم الم جوع و عطش و یادرد حدائی و همچنین آنرا به معنی حرمان بپر اطلاق می کنیم و دردناکامی میگوئیم و بپر گاهی به معنی فقدان و انتظار و امثال آن استعمال شده است که (درد) باین معنی ها شاید اهمیت ادبی داشته باشد بولی نباید کلمات محارری و مستعار را مورد بحث فلسفی قرار دهیم ، این دو کلمه از طرف اخلاقیون بسیاری مورد افراط و تفریط واقع شده است که بعضی لذت را عابیه بنگانه آمال بشر ساخته و روحی هم بالعکس تفر و اشمترار را بادی نسبت بآن نشان داده اند

و لدن مفهوم مثبت آن باشد ، باید که لدن عبارت
 از روئیدن و یا تکمیل و یا التیام عصب باشد اگر در تمام عاقله نالو حی کدام
 احساس و باعزیره ، و طیفه خود را انجام میدهد (مثلاً عزیره خوردن و باعزیره حقیقی) آنگاه
 حیوان احساس تسکین می کند که آنرا به لدن تعبیر می کنند ، و اگر عزیره های مذکور
 مثلاً بدون اظهار می ماند ، در آن وقت حسی همانند انتظار و یا نالو حرمان ، آن ناکامی
 را تعقیب میکند که آن حس معنی لدن است ، ولی الم گفته نمی شود و این چیزی
 است که متعاقب آنست بعالم عرابر و یا سلیمه ها و یا بعبارت ورون وسطی به عالم حلب معنیست ،
 اما حیوان به حالت دیگری هم دچار است که گاهی اردن بیای حیوان و یا عالم طبیعت ،
 به بعضی تصادف مایه رو برو میشود که بصورت آن نقصی وارد میشود و طبیعتی است که
 در اثر آن کما بیش احساسی از الم میکند ، که اگر این صدمه آن نمی رسد
 دیگر آن حیوان دردی ندارد ، و تماماً در درد و سالم و نارمل است ولی درین
 حال (بر خلاف نظریه ایهوری ها) گفته نمی شود که حیوان عملاً مالک
 لدن است پس لدن غالباً در قاموس بیالوژی عبارت بوده است از تسکینی که ایغای عزیره های
 دوق و لمس را تعقیب می کرده و معنی آن عبارت از « بيمره گي » بوده است و الم
 ببردن های خود عبارت از آن حساسیتی بوده که ناصدمه عصب معجوب بوده و معنی آن
 « بیدردی » گفته میشود ، ولی الم کما بیش بهمان کیف خود با انسان ظاهر میکند و بصدمة
 عصبی او عموماً همراه است .

و لدن نیز تقریباً بهمان طریق ، حواش های دوق و لمس را پیروی می نماید ،
 اما انسان کنون مرهون آن دو کیف حیوانی نمالده و رفته رفته دارای کیف و حیاسی بسیار
 شده و اردولت مدیریت و جامعه بسیاری از ابرحی های او مصرف بر سیده و د حیره شده
 و به تعحصات و تبعات علم و فن بخرج رفته است ، و از طرف دیگر جمعیت و مدنیت او معکوره
 و قوانین و معیارها طلب میکنند و این است که مظاهر عرائر انسان ریاده تر شده و هر
 عزیره از خود شعله ها و تفسیماتی ایجاد کرده که انسان امروزی تقریباً عرائر مربوط
 دوق و لمس را ناهمین سابق آن ها ندیده و آنها را نایک درجه طوریکه فلاطون میگوید
 از حطوط لطیفه خارج کرده و پشت سر انداخته است ،

«ولی اگر ناشخاص کرام، لذب‌های مخصوص ایشان عرصه شود طبیعی است که آن لذاب را در لذاب حیوانی پارسارح، ترحیح میدهند و حتی در آن لذاب بد غیر را در خود میگیرند و بحساب آن لذات حقیقی خود همیشه شامند. آری امر در گمش گرسنگی و تشنه گری را کو حك ممانند و آ را در راه حفظ آبروی خود تحمل میکنند و حتی نه د هشت مر گ در صفت ممارس واقعی نمیگذارند و بسیار شده است که يك تن بر بعداد بر گری معامله نموده و نامحاطر ناری کرده که گوی ستایش را (ولو که بعدار مر گ باشد) در باید، گونا که این ستایش در حالیکه مرده باشد ناورسد نیست.»

«این خود دلیلی است که لذات باطنی در لذات حسی فوقیت دارد، و این فوقیت تمهید را انسان ملحوظ نیست تا سکه در حیوانات بی زبان بر دیده میشود. سگ‌های شکاری در حال گرسنگی صید را گرفته برای صاحب خود نگاه میکنند و حتی آ را برد اومی آورند، حیوانات چوچه دار چوچه خود را بر نفس خود میگیرند و ساسام شود که برای حمایت چوچه در در گترین محافظانی را که برای نفس خود تحمل میکنند، بر خود گوارا میسازند، و وقتیکه لذات باطنی نایسکه عقلی نسبت از لذات حسی قوی تر و برتر گ تر باشد، پس حال لذات عقلی چه خواهد بود و تو در باره آنها چه نظریه خواهی داد.»

این سیمای در این سکه لذت حیر است اشتباهی ندارد، ولی این حیرات نسبی گفته میشود و مربوط است بدنیاهای بست و بلند و حدان و مراتب متفاوت همت‌ها، چنانچه میگویند. «حیر و شر بگاهی میشود که از روی نسبت مختلف میگردد، و از بر رو چسری که برد شهوت حیر گفته میشود. عمارت از مطعومات و ملموسات ملائم است، و حسری که برد عصب حیر است عبارت از علمه است و آنچه که برد عقل حیر پنداشته شده است، گگاهی از يك جهت (حق) است و گگاهی از جهت دیگر (ریمای) است. و از جمله حیر های عقلی احراز سیاس و فراوانی ستایش و حصول کرامت است و الحاصل که همت‌های مردم در بر باره متفاوت است.»

وقتیکه شیخ لذت اخلاقی را عبارت از لذت عقلی و معنوی نداند، طبیعی است که سعادت سطح برین و ماعند الطبیعه را برای خود کسب می‌کند، و حتمی است که باید عاقله

احلاق درد نیای اسلام به سه شکل تظاهر کرده است یکی بصورت فلسفه برای طبقات عالی و دیگری به شکل (علم) برای مردم متوسط و سومش بصورت فن برای عامه الناس ' از لدایدی که صیغه حسنی دارد' در فلسفه و علم احلاق ' هیچ اثری وجود ندارد ' ولی در فن احلاق چون برنی ترعیب سواد اعظم و کتله بررگ نشر است ' المته از لدت و الم ' که آنهم تماماً مفهوم کامل حسنی و معیری ندارد ' کار مشوق گرفته شده است و این لدت و الم و لو که از بین منشور های ملون حس نشان داده شده است نارهم در جوهر خود نه حمله طیف الوان حسنی همی آید و رنگ نلا کیفی آن غالب تراست (۱۷) لذت معمولی : ارسطو عقیده داشت که غایه آخرین اعمال سعادت است و لی سعادت برد ارسطو «ولو که در پانان مباحث آن رنگ معمولی داده است» بیشتر متمکی است نه لداید جسمانی که حیرات خارجی هم در آن دی مدخل است

بویسندگان شرق هم سعادت را غایه نهائی اعمال دانسته اند ' ولی نه لذت صغره روشن تر و مصفی تری از معیوبیت داده اند که شرح الرئیس ابوعلی ابن سینا نمط هشتم اثر حاو بد حود «اشارات» را و فاین بحث نموده است ' ابوعلی ابن سینا به شدت مدعی است که لذات معمولی نارها اعلی نر و قوی تر و شدت تراست نسبت به لذات جسمی چمانجه ریر عموان (وهم و تنمیه) میگویند

« در او هام طبقات عامه حسنی های گردن شده اسب که لذت های قوی و عالی همان لذات حسنی است و باقی لذات که حسنی نباشد تماماً ضعیف و حیالست که حقیقی ندارد شاید در بین این مردم کسی پیدا شود که ادبی تمیزی داشته باشد تا باو بگوئیم که لذت های مرعونه شما مردم شاید از قبیل مطعومات و مشروبات و منکوحات باشد. ولی بسار اتفاق افتاده که مردم شعولی و لو که نامور حسیسه مانند شطرنج و برد سر گرم بوده است از بین لذات مرعونه شما که آن تقدیم شده است صرف نظر کرده و لذت علویه و فوقیت وهمی خود را برین لداید ترجیح داده است. بسیار شده که مطعوم و منکوح و مشروب نه کسی که مدعی غفت و با طالب بررگی است ' در حال صحت جسم او ' با عرصه شده ولی آنرا رد نموده و از آن پهلوتنی کرده است تا حشمت او برد خدم و حشم او برهم بشود ' پس گویا آن شخص لذت حشمت را برین لداید مرعونه شما بر گرفته است »

که از مادهٔ حیرت‌سزای مأخوذ است متکلف گردد، اگر این کنار نماند، در صورت نگرداندن آن لذت اصلی گفته می‌شود و بهمین طور است لذت‌ها و در این و امثال آن کمال قوت عصبی در بین است که نفس به کفایت پایه و بنا به کیفیت، مایهٔ لذت است به معصوب علیه، متکلف بود کمال و هم عمارت ارتکب است به هیئت آن چیزی که موضوع امید و باحاطه است و اینطور است حال باقی برای انسان.

« کمال جوهر عاقل در آن است که تحلیلی حق نماند، نه در آن که در حور اسمعدا دما است، تمیل کند، و سپس به نام خود از حور حقیقتاً است، باو محرر از رانگ اما نمایان بود، که لذت و لذت جوهر عمایهٔ ناله نفس از آن حواهر روحانیهٔ اسمانی و با احرام علوی و با حور عاقل طوری ظاهر شد که مطابق دنوان خود باشد و این است آن کمالی که در آن موجودیت با لعل می‌دهد، که نفس ازین عمارت از کمال حیوانی بود از رانگ لذت در کینه خود از هر شوائب خالص است، ادراک حسی تمام عمارت از شوائب است، مدرکات عقل تقریباً لایبناهی است، حداد مدرکات حسی در حدود توان استوار است، ولو که در سذب و ضعف خود کثرتی دارد، باهی است که نسبت لذت به لذت با لذت نسبت مدرک به مدرک و نسبت ادراک با ادراک است، که گریبا نسبت لذت عقلی به لذت شهوی، مانند این است که تجلی حق اول و حقایق مانند آنرا به در بافت کیفیت شیرینی مقایسه کنیم و باین طور است مقایسهٔ این هر دو ادراک.

اینجا چهار سوی در مشعل است که اکثر مهکارین راه خود را ایضا گم کرده اند، زیرا آیا ماده لذت عقلی و معنوی قابل می‌شود، و باین است که مانند سوزش ها خورد و نوش حیوانی خود را به مقیاس رشتهٔ سپید و سیاه لذت و الم سنجیده، به عقل و روح و معنویات واقعی نمی‌گذاریم، و قیاس که ماده اثنیست روح و بدن، عقل و جسم، معنی و ماده قابل شدیم با هم مثل کلاتی در پیش داریم، و باین در بارهٔ مسیر روح و بدن و در سیر آن و در معاد آن فکری کنیم، حساب سوزشها حیلی پاک است و انسان عقیدهٔ ایشان ندانی است که می‌روید و به خورد و نوش هم می‌کنند و بعد به عناصر اولی خود تحلیل ابدی

مفاتیح اعمال، اساساً بر آن نقطه ارضاء و تمرکز کمال که همه عاقله های مبروصه
و هجره در آن قرار می گیرند و کمال و سعادت در آن جمع گردد. و همه بدانند اقامیم اگر اراده دیگر
ندارند و اینها تا به آن فری اعتمادی و لغتایی نمانند

رد است که لذت معمولی شود، اتحاد بیشتری سعادت معمولی پیدا میکند، نسبت
ناچهارین لذت و سادات مادی و جسمی بود، و را فرقی که بر لذت و سادات بود آن بود که
با لذت و سادات مستوعب بر و متقدم تر بود، که اینها هم در لذت و سعادت معمولی
متمم می گردند، زیرا لذت معمولی هم مستدام است و از طرف دیگر همه انواع آن
(بر خلاف انواع لذات مادی) در وفا است.

مفاتیح اعمال که (حیر) به نامش مشهور است به لذت عملی و معنوی است (سعادت) معمولی است، طبیعی
است که اینها هم تقریباً به سعادت است (کمال) و اینها است که شیخ حسن (حیر) و (کمال) فقط
کمال فری و اعتمادی را می شناسد و پس و فرقی این است که آن حیریکه از جمله نظر ناظر خود
«حیر» است، همان حیر، وقتیکه اثر ناعاری است «کمال» است، همان حیر، همان (نیمه) میگویند
«هر حیری که به حیر دیگری نسبت و مقایسه میشود عبارت است از کمال
و اینها (آن حیر) که آنرا به اسم سعادت اول خود احرار بوده است. هر لذت و چیر مر بوط
و معانی است به کمال حیری آن، و به ادراک آن بطوری که هست»

شیخ که لذت را بدو شرط فوق متقدمی کمال برای این است که بعضی لذات امثال
و لذات مستعمره، طاهرا محسوس و با مدرك نیست، ولی کمال حیری نسبت و برهمنه
هریصانی که لذت را بعد آن حس میکنند، که در این صورت آن حیر کمال حیری ایشان نیست.

پس شرح لذت (سعادت) و کمال و حیر را می خواهد همان الوان طیف شمسی
در یک شقه برای مقارنه طرح کمال و ترتیب مقام های عوالم آنها را ارائه نماید
و اینها بطور (تفصیل) می گویند «هر حیری که موجب لذت است موجب کمالی است
که برای مدرك آن حاصل می شود و نسبت به آن حیر است؛ درین شکی نیست که کمالات
و ادراکات متفاوت است، و کمال شهوت این است که مثلاً عصویت دوق به کمیت شیرینی

بوعلی رد ابل نمی را اگر از معموله نفس اسمعده کمال باشد ، مسئول نمی شناسد ،
 و اگر نوا سطره و نوا مع حار جی باشد و از تعدد صمیمی نفس باشد ، مسئول میشناسد و لی
 دائم التعدادیب نمی داند

« عذاب » بطریقه شیخ الرئیس « نفس هائی متوحه است که فطراً شایق کمال »
 « اند . که این شوق ناید اکتسابی داشته باشد ، و این آست که اهلها ان ارین عذاب »
 « بر کران اند ، و این عذاب متوحه کسی بی است که از دعوت حق انکار کرده »
 « و یا آنرا فرو گذاشت و با ار آن صرف نظر نموده اند ، و این رو نلاحت به نجات »
 « بر دیک بر است از فطمت ناقص . »

این است حساسی که باند نفس به عقیده شیخ ار لذت و الم ، آنجا و اینجا ، در پیشگاه
 (یوم القیمة والنفس اللوامة) بدهد . و اگر بدن ریز فیادت روح بیاید و مقتضات جسم
 تحت کانتروول عقل برود ، طبیعی است که لذت هر یکی ازین دو ، موجب الم دیگری
 است ، و ناید این نوار به و مقابله و معادله ، از محاکمه نفس لوامة تا مرا فعه یوم القیامة
 امتداد یابد . و اگر رهام حواش های حیوانی بدن رفته رفته بدست عقل مستقیم و روح
 مالم می افتد ، طبیعی است که این کشاکش و این اختلافات تدریج ار بین می رود و پله
 عرفان روح بر عمارت بدن افروبی میگردد چنانچه شیخ میگوید « عارفانی که متشره اند
 و قتیکه چرك سردیکی بدن را از خود می ردایند و دام و نند شواعل را درهم میشکنند
 دری به جانب عالم قدس و سعادت بی گشایند و قابل اطماع نقش کمال اعلی میگردد »
 و آن لذت برین را درمی یابند ، که نو آنرا شساحتی .

ولی آیا حقیقتاً وحشت و مفاخرت نامی در بین بدن و روح موجود است و ممکن
 بیست ، طوریکه (مارك اوریل) میگوید ، این دو بیگانه ناهم جمع شوند ؟ و آیا باید
 طوریکه ارسطوار « سولون » روایت میکند ، ناید ممتطر ناشیم تاروح محبوس ، رندان بدن
 رارها کنند ، و آنگاه او را مسعود بگوئیم ؟ نه حیرا شیخ ما ناین عقیده بیست ، او
 مسکر و مخالف بدن بیست ، بلکه ار وحشت و شراست و سر کشی آن هراس دارد ، و اگر
 این پیهمه ریز فیادت سابس عقل می آید ، طبیعی است که در قطار کاروان حیات معنوی ،

میشود، و دیگر سر نمرود ولی عقل و تمیز و وحدان ما را نمیگذارد که باین سطح شعوری بهائیم رسیدگی کنیم، و این رو نماند در نظام عقلانی و جسمانی حساب فکر کنیم، ما می بینیم که نظام ادبی نسبت به نظام طبیعی قوی تر و شدید تر و مبرم تر و عالی تر است، ولی با این هم، رسم مدار آن بآن استداربی که نظام طبیعی دارد، نظر نمیچورد و مانند ماه هفت شبه يك حصه آن از نظر بایدید است که در نظر عقل بطور قطعی وجود دارد پس آن حصه در کجا روشن میشود؟ در روز واپس و یادرد دوران بساح؛ و این است که شیخ بعد از فلاطون بهترین فیلسوفی است که درین باره حساب بسیار روشنی میدهد، سعادت برد شمع فصیده ایست که مطلع آن از لداید جسمانی شروع میشود و در مجلس به لداید عقلی میرسد و در مقطع بدنیای الهی احوتم می یابد

ارسطو بحیات عقلی و لداید روحی و حیات اأملی قابل میشود و حیات را يك نظام سامی می شمارد، ولی مع الاسف این نظام عالی و قدسی و حاوید را با همه رحمت خود بیک نارگی در حیره گور می اندازد، و همه را آنجا در عیاهت بیستی مطلق و فراموشی سرمدی مدفون میکند و اگر نه حیات ما بعد گور قابل میشود بطوری است که گوئی در اثر میکارم جسم است و با حالتی است پایان ترار حواب

ولی شیخ سعادت را مانند مثلث متساوی الاصلع مترقی و متصاعدی می شامسد که علامات سرحدی رسیدگی و مرگ، حولان سای های آنرا مانع میشود، تا که ارساقه های عرش میگردد و قدم به لامکان میگردد و با مثل آفتابی که رفته رفته از سایه می گاهد تا به نصف النهار خود میرسد- و این است که میفرماید

« تا و فئیکه تو در دام و نند شو اعل و علایق بدنی او سکمالی که در حور تست اشتیاق همیکمی، و با ارحصول آن چیری که صد آن کمال است نمیگری این نفس ندان که این کار تست، نه کار عقل تو (یعنی کیار بدن است) و در تو بعضی مواعی هست، طوری که بران تشیه بودم، گو یا شیخ الرئیس این شواعل را که بشکل لدا و کیهیات جسمانی است، ناری میداند که از بدن بر روح تحمیل شده است، و اگر تا مرگ مداومت نمکند، آلامی میشود که سورش آتش روحی آن ارسور آتش جسمی شدید تر است.

۱ - برای يك موجود رنده دونهس باشد وهم لارم نیست که هر فسادی نه کوبی متصل باشد و نه هم لارم است که عدد احسام حاصره باندازه عدۀ نفوس مفارقه باشد و نه هم واحساب است که يك جمعیت نفوس مفارقه يك بدن را طلب کنند و نه آن میسر آید، و با درین خود ها بنای تدافع و دفاع را نگذارند، پس حدود این مسئله را پیش بسازد و در حل آن از آنچه در موضع دیگری می یابی استعانت کن! « (۱)

تا اینجا شیخ لذت و سعادت را بصورت (انی - استهرائی) اریائین طرف بالا ارتقاء میدهد، که یون بازمیخواهد استدلال را بصورت معکوس یعنی بصورت (لمی - تعلیلی) بمایش دهد، اینجامیخواهد انتهاح «لذت» را بضمۀ بهائی و قیافۀ ما بعد الطبیعۀ آن تصویر کند و بعد از آن متدرجاً بطور هابطه به لذات معمولی ماروشتی بیندازد، ارسطو نیز در فصل هشتم باب هشتم کتاب دهم (علم اخلاق بیکوما کوسی) همچو بحثی دارد، ولی درس او علمی سیاسی جلیلی ها قشنگ تر و پر آرزوم تر و مسکرحه پرور سازگار تر و هم بحقیقت مقرون تر است.

یکی از دلایل های ارسطو درباره اینکۀ سعادت کامله عبارت از حیات تاغلی است، اینست

که دنیای رنده الوهیا اگر خارج از خود کاری میکند، هیچ چیزی تصور آمده نمیتواند الا تأمل، و چون عالم الوهیت در ذروه عالیترین سعادت جای دارد، لاجرم حیات تاغلی مسعود ترین حالات، و تأمل نیز بلندترین درجه سعادت است.

ولی شیخ به استظهار اهل عرفان و ارباب حقیقت، که به پاس خاطرشان نام (لذت) و (سعادت) را نمیگیرد آنرا به (انتهاح) تعبیر میکند، عقیده دارد که شریف ترین و برترین صفتی که برای حیات است عشق است، مخصوصاً آن عشقی که واجب تعالی بذات خود دارد، زیرا که این عشق شدتترین ادراکی است از بلندترین کمال و ابناک عین عبارت شیخ.

«نزر گتمترین دانی که به چیری انتهاح دارد همطباداب اول است، که بذات خود مبتهوج است، زیرا که او شدتترین موجودات است در ادراک آن چیریکه دارای بلندترین کمال است.»

بلو تعالی از طبیعت امکان وار نقص عدم، این هر دو سرچشمۀ شرمسری است.

(۱) حل این مسئله بهائی دارد که موجب تطویل می شود و آنرا محقق طوسی در همین بحث در شرح خود که بر اشارات نموده است تفصیل ذکر کرده است.

به حدی ساربان خود، گوش میدهد و جانب سر مبر (کمال) پویان میگردد. اگر این نایقه و این ساربان هم آهنگ میگردد، میتوان بصاعت عرفان را به باران برین آن رسانید. طوریکه رئیس میفرماید

« اینطور نیست و قتی که روح در بدن است این التماس دارد همه جهات مسند و دانشند بلکه آنها قتی که در تأمل عالم حرم و عوطه و رید، وارشو اعل روی مرگردانیده اند، در چهار دیوار بدن خود نیز آنطور بهره های بررگی از لذت دارند که ایشان را از هر چیز روی گردان ساخته است »

و هرور شیخ ادامه میدهد و می خواهد این التماسها تنها مروهون کذب ساخته و خرد فطرت انسان برقرار دهد، و این است که بار میگوید .

« روح های سلیمی که در صهای فطرت خود میباشند، و بواسا اشیاء تیره و تار زمینی، ایشان را مکنز نسکرده است، اگر کدام نادر و حانی اردنای مجرد، نگوش ایشان میرسد، ایشان را بیجودی دست میدهد که سبب آنرا میداند و بیک وحدشید، بایک لذت سرشار و پر نشاطی، ایشان را بیک عالم حیرت و دهشت می اندازد، و این آری است که مناسبتی موحود است » .

« این چیزی است که بارها بشدت تجربه شده است، و آری بهترین عوامل و بواعت است، و کسیکه اینطور ناعشی داشته باشد، البته آری پای نخواهد نشست، تا قوه بصیرت خود را تکمیل نکند، ولی کسیکه باعث او حسرت ستایش و با هم چشمی باشد، البته به آنچه فرصت با و آری کند فایع خواهد شد، اینست حال لذت مردمان عارف »

و چون بعضی طبقات بشر هوارانه و معادله جسم و روح و لذات و آلام آنرا، بر اهی حل کرده اند، که غیر آراه آحرب و شنت ثانی است، و این مردم عقیده دارند که این توارن و تنگنا و ممکن است که در بدن آید روح صورت بگیرد. و این است که شیخ می خواهد این شق باطل را بدرد گوید، تا شق اول بیشتر تأیید گردد. شیخ میگوید

« تماسخ در احساسی که آریک جنس است محال است. ورنه باید که هر مراح دارای نفسی باشد که باو فیص میشود و هم نفسی که تماسخ می کند و از آن جدا میگردد. پس باید که

که شیخ کلمه شورا به واجب تعالی استعمال نکرده است (۱) زیرا طوریکه گفتیم ادراک خداوند نام و کامل مطلق است و نار شیخ ادامه داده و میگوید:

« و بعد از آن آیهائی هستند که به او تعالی انتهاح دارند و هم بدات خود مبنیج اند و اینها عمارتند از حواهر عقله قدسیه، که اعط شوق باو تعالی و هم به سموت اولیاء مقدس او (حلت عطمه) اطلاق شده نمیتواند »

رئرا شوق حرکتی است حاتم کمال و علامه این است که همور قوه به فعل بیامده است. و نار شیخ به کلام خود ادامه میدهد و می گوید:

« و بعد اردو رتبه مدکور، مرتبه عشاق مشتاق است که ایسان ارحیت ایماه عاشق اند حیری را دریافته اند، و ارحمت ایماه مشماو اند بعضی ارایش دارای ادبئی خواهند بود و چون ادبیت از طرف معشوق است طبیعی است که حالی ارلدی نخواهد بود، و گاهی این لذت را به ممانست بسیار دوری به یخلوچه (تحتحک) و حارش تشمه میکنند، که یک تحیل بسیار بعدی است (۲) بهر حال این چندین شوق ممداء حرکتی است که اگر این حرکت صمیم و موصل به مقصد باشد، طبیعی است که طلب و حرکت متوقف هیگردد، و بهجت متحقق می شود نفوس بشری اگر سعادت اررگ را در حیات ایجهایی خود می یابند، یقین است که بهترین حال ایشان این است که عاشق مشتاقی باشد، که ارقتراک شوق رهائی یابند، الا که در حیوة احروری »

و اینک شیخ الرئیس ربه چهارم و پنجم را، بر حسب دلیل معرفی می کند، که چهارم آن رتبه مردمان متوسط و پنجم آن مقام طمقات بست است

« و بعد از این نفوس، نفوس دیگر انسانی است که درس دوحد قدسیت و سمای بحسب درجات خود مترد داند، که پس از ایماه آن نفوس میباشند که در عمق عالم طبیعت مقهوری که گردن حمیده آن رهائی ندارد، فرو رفته اند، »

(۱) ولی حافظ این کار را کرده اس اما در پرده رندی

سایه معشوق اگر اعداد بر عاشق چه ناک ما ناو محتاج بودیم او ما مشاق بود

(۲) نایمکه تشبیه بعدی اس ولی مشگک است مخصوصاً در موضوع حارش که مرک است ارلد و الم ولی تحتحک مرک اس از حمده که نوعاً بحسکی اس و مجاراً نلدب ممانتلی

دارد و از الم بر حالی بست

«عشق حقیقی عبارت است از انتهای تصور حضور یک ذاتی، شوق عبارت است از حرکتی بطرف تکمیل این انتهای، و این در وقتی است که صورت از یک جهت نمایشی داشته باشد و مثلاً در حال موجود باشد، و از جهت دیگر نمایان نباشد، طوریکه گاهی در حس نمایشی ندارد، پس شخص مشتاق چیزی را درمی یابد و چیزی را نمی داند ولی عشق حیرتی دیگری است و اول تعالی عاشق دات و معشوق دات خود اسب، حواء معشوق دیگری شده باشد و یا شده باشد (۱) ولی حاضر است که معشوق دیگری هم بشود و بهر حال معشوق دات خود است از دات خود (۲) و نیز از موجودات بسیار دیگری»

گویند باو علمی می خواهد و خودهای عاقله را در پنج رتبه انتهای بیان کنند، که رتبه اول آن مرتبه واجب اول تعالی است، که بر کترین انتهایات از او است، زیرا که کمال او کمال حقیقی است و ادراک او از آن کمال، بر ادراک نام است، و ازین سبب انتهای او تعالی بدات او بطور مطلق کاملترین انتهایات است و طوریکه محقق طوسی میگوید: هر چیریکه باشد موثر است و ادراک موثر از حد اینکه موثر است محبت آن است، و محبت وقتی که بعد از اط برسد عشق است، و هر قدر که ادراک کاملتر و مدرك بر ارروی حیرت بر کتر باشد، بهمان اندازه عشق شدیدتر است ادراک نام مستلزم اینست که وصل بر نام است و ازین است که عشق کامل با وصل کامل است، و این حائمی است که انتهای باعلی تر درجه خود میرسد.

و چون شوق از لورام عشق است و نوع تشبیهی آن دارد شیح لازم دانست که درباره آن بر حرف رفت و آنرا حرکتی معرفی کنند که مقدم این انتهای است، ولی شوق در حائمی مستعمل است که معشوق از یک طرف حاضر و از طرف دیگر غائب باشد، و ازین است

(۱) حامی میگوید، دل آرا شاهی در پرده عب

میری داب او از بهمت عب

به نا آینه رویش در ماه

بهرامش را کشیده دست شاه

صبا از طره اش نگسسته ناری

بدیده هیچ چشمی رو عماری

بوی عاشقی با حویش میساخت

بمارعاشقی با حویش می ناحت

که بعد در طرف وصل از حسن شاهی

که با خود عشق و درد جاودانه

(۲) حافظ گویند

و از طرف دیگر، چیرنکه پیش از تسکین، خود را بما نشان میدهد احتیاج است به لذت. اول چیریکه در نارهٔ مشتبهات نمای دعدعه رامیگنارد، همانا احتیاج است. ولدت آنوقتی میآید که احتیاج تسکین میشود، و این رواحتیاج باید که از تسکین مقدم باشد. ماهمیشه يك آرووی بیطرفی را نطرف عدا داریم و همیشه ایستور نیست که محص نامید و آرزوی لدنی که ارتناول عدا حاصل میشود، بعدا میل میکموم. پس آروو آرووی لدت نیست و مثلاً آرووی عدا و امثال آن است

(۱۹) آبا عقل محرك است؟ عقل را هیچ کس محرك نمی شناسد و حتی عقلمون بیراین

عقیده بستند که عقل را بحیث محرك قبول کمند (هیوم) Hume روایت مکری میگنید: «عقل بردهٔ حدنه و سایعه است و هیچ وطیمه را اشعال کرده نمیتواند، الا ایسکه خدمت و طاعت حدنات را نکند» یعنی که اعمال متکی بر حدنات است، و کاری را که عقل کرده میتواند این است که برای انجام مقاصد آنها، وسائل و درایعی را تهیه کند، و این تعبیر عقل نمیتواند که برای ما مصدر کدام تحریکی شود. و کار آن این است که میتواند ما نشاند هد که فلان محرك چطور بمادما به بهترین صورت اجرا میگردد. ولی این علطاران شست کرده است که آروو را سوء تعمیر نموده اند، ایشان تصور میکنند که ساختهٔ همان ذهنی انسان عمارت است از آرووهای مستقل و جدا گانه، که عقل در بین شان بیر صورت ملسکهٔ مستقلی کسار میکند ولی اگر ما معتقد شویم که این هاهر کدام از حدودهٔ عالمی دارد (طوریسکه گفتیم) در آن وقت فکر استقلال و حدائی شان از بین میرود، اگر عالم مجموعی، عالم عقلی باشد، در آن وقت آروو هائیکه در آن عالم بمومیکند غیر از آن آروو هائی خواهد بود که بدایای غیر عقلی کسب بمومیماید، و وقتی که اینطور باشد میتوان گفت که عقل به تنها آرووها را قیادت میکند، بلکه ماهیت قصدی و ارادی آنها را تشکیل میدهد

و حتی این هم گذشته که عقل میتواند احیاناً عایات و مقاصدی را نمایش کند که مردمان بیچر هیچ اطلاعی از آن هاندارند، و این صورت عقل بدانه میتواند که ما را به محرك های عمل مجهر نماید. ولی این چیر عومی و دائمی نیست و همیشه محرك عمل عقلی نیست، و ما نباید که همیشه تصور کنیم که همه محرك هاناید همیشه عقلی باشد، و عبارت دیگر باید متوقع

در حاتمہ ، شیخ الرئیس بیشتر در فکر فلاطونی اوح می گیرد و می خواهد این اقاہیم ثلاثہ عایہ نہائی سلوک را کہ عبارت از حیر و کمال و سعادت باشد ، در ہمہ کائنات عسوی و طبیعی و حتی در حواہر مہارق ، طوریکہ تد کر یافت ، شناسد ، و حیر و با کمال انسان را با حیر و کمال تمام کائنات توأم نداند . و ہم آسچیری را کہ (بیوتن) بعد از شیخ تقریباً بہ ہفت قرن بنام حادثہ عمومی می شناسد ، شیخ آنرا بیک عنوان قشنگ تر و در مہموم عمیق تر و دایرہ وسیعتری میداند و آنرا بنام بررگ و عالی (عشق) یاد می کند و باین رشتہ بہ تنها احراء طبیعت را بہم می دورد ، بلکہ طبیعت و ما بعد الطبیعت را بہم شہرارہ می نماید ، و بیک عبارت شیخ : « اگر در امور بطریق کنی و تأمل نمائی ، برای ہمہ اشیاء جسمانی کمال مخصوصی حواہی یافت ، کہ ہمہ آنها جانب آن کہال خود عشق و ہم شوق ارادی و باطبعی دارند »

کہ تفصیل ہمہ این مسایل در رسالہ کہ شیخ در «عشق» نوشته و سریان آنرا در تمام کائنات شرح داده است ، بیان شدہ است .

(۱۸) عایہ غیر از لذت است : اگر لذت را عایہ قرار دہیم بہ تناقص دچار می شویم

بہر اطلب لذت ، لذت را از برد ما می رباید ، و قتیکہ مالذتی را از رو می کہیم بہتر است کہ آرا فراموش کنیم ، اگر ما ہمیشہ در بارہ لذت فکر می کنیم ، طبیعی است کہ مالذت را میمازیم ولی اگر آرزوی خود را بجانب عایہ موضوعی و خارجی معطوف می نمائیم ، حتمی است کہ لذت خود وجودی آید . کسیکہ ہمیشہ می خواهد حیات و سرت لذت را بجوید و ہمیشہ چشم خود را بہ لذت بدوزد ، ہیچگاہ پیمانہ پری از لذت بدست او نیست ، زیرا حرص معرطی کہ بہ لذت دارد نمیگذارد کہ لذت ، آن حالیکہ شمار وسیع را بر کند ، و اریں است کہ میگویند دو مکتب لذت تناقص بررگی موجود است ، زیرا کہ اگر سابقہ ما نظر لذت حیلی نیرومند باشد حتمی است کہ غایب را ضعف می کند ، و اریں است کہ لذت فکر و مطالعہ میتواند بدرجہ نہائی خود برسد ، مخصوصاً از طرف کسانیکہ شوق معرط ایشان در جستجوی حقیقت ، ایشانرا آرنفس و حموط جسمی شان منحرف نموده است ، و همچنین است در فنونی کہ شوق ، ایشانرا بدرجہ مصروف می کند کہ از خود و لذات خود فراموش مینماید .

موقف دوم: سلوک و سجیه

(۱) سجیه: طوریکه مفهوم شد سجیه عبارت است از عالم و با نظام مکتومی که توسط اعمال اختیاری معینی بوجود آمده است، سجیه بصورت مجموعی از نقطه نظر علم اخلاق مهم ترین عنصر حیات است، اگر کدام مقصد 'بک' گناه گناهی علمه میکند چندان بریفی ندارد، اگر در اثر علمه اعتیادی کدام (عالم) باشد

ارسطو حق داشت که در ایجاد و بهم رساندن عادات خوب، و با عبارت سکری در تشکیل و تحکیم عالمی که پیوسته عالم است، تاکید میکرد، به به تقدیم بک از راه و نیت بیک که موقتی و آبی باشد. اراده در حقیقت معماری است از سجیه، و در عین حال طوریکه میگویند (سالی که بیکو است از بهارش پیدا است) سجیه خوب نیز بالسرور خود را با اعمال خوب ارادی بنامان میکند، و چون سجیه یکی از ارکان مهم اخلاقی است، لازم دیدیم که درین باره تحقیقات بیشتر روحیاتی بنائیم.

(۲) دو عامل سجیه: ارث و محیط: ارث، عموماً گفته میشود که رول مهمی

در محیط دهمی و جسمی انسان سازی میکنند، و فرزند نه تنها شکل و قیافه پدر را میگیرد بلکه میراث اخلاقی و عادات عصبی او را نیز احدهم میاید. ولی کمون این مسئله چندان محل اعتماد نیست، زیرا که درین اواخر رفته رفته ثابت میشود که اکثر آن چیزهایی که منسوب به وراثت میشود، کمون اصل آن را در محیط اولی و ابتدائی طفل دیده اند، و اگر چیزی از اثر ارث باشد هم بسیار حریفی است و این هم خوش بختانه عقیده ایست که بذات خود برای علاج مساعدتر است، ولی در عین حال نباید عقیده کنیم که ارث بی اهمیت نیست و لا اقل استعدادی را برای عادات و برای میراث غیر طبیعی سجیه تهیه میکند، که استعداد آمدن کور عبارت است: اول از (مراح عصبی) و دیگرش از (عریه).

باشیم که همه مشوفا نیکه و خود اسسانی را بکار می اندازد ، باید چیزی باشد که در حور ماهیت نوعی او باشد ، و برای روشن نمودن این مسئله بهتر است که به اصول سراط مراجعت کنیم سقراط میگوید « فصیلت معرفت است » سقراط باین جمله خود چنین افاده میکند ، که اگر ما به تمام وصوح ندانیم که ماهیت عایات اخلاقی چیست ، طبیعی است که ناظر بر آنها را پیروی خواهیم نمود ، و هم درس شکی نیست که نباید درین يك دیبائی که تماماً عقلی است حیر نهائی هم محرك و مشوق نهائی باشد ، ولیکن اگر امکان آن باشد که انسان حیر نهائی را بوصوح تمام نداند و از هم نتواند معام حقیقی خود را دران عالم عقلی تماماً اشغال کند ، دران حال دور نیست که حور را حور بشناسد ولیکن آنرا پیروی نکند پس معلوم شد که ممکن است مایک حیر را در عین حالیکه آنرا حیر میدانیم ، از هم آنرا پیروی نکنیم

(۲۰) پس محرك چیست ؟ حقیق این است که محرك ها به واسطه محص اذتوالم

و نه هم بدریجه آرزوی غالب و نه نیز توسط سابقه و حد و نه هم توسط عمل محص ، بوجود می آید . بلکه محرك ها همیشه متکی بران عالمی میباشند که ازین آن بر آمده اند ، محرك در حقیقت اسحام و عایه ایست که بعالم خود دروفاق است ، در هر لحظه رنده گی ما عایات و اغراض زیادی است که میتوانیم سردست بگیریم ، و همچنین در هر آن راه های زیادی است که محترقات ، عالم ما میتواند دست آن متبدل شود ، تا نتواند که بهتر و بیشتر ناشعور ما ، دروفاق باشد ، کثون اگر یکی ازین تبدلات ، خود را بمعارضه دهد ، و در اقامت دار ما هم باشد ، آید ازین وقت میتواند که ما را به جنبش بیاورد ، بلی میتواند اگر محرك آن در همان وقت نتواند که ما محرك های دیگری که شاید دران وقت حضور بهم رسانده اند ، مسانفه کنند و میدان را ببرد خط مشیی که سالاحره ار طرف ما تصمیم شده است آن اسب که با نظام شعوری ما ، دروفاق کامل باشد ، و اما اگر سوال شود که این خط مشی ما که انشطور به نظام شعوری ما تطبیق شده است ، آیا عقلی هم هست و یا نیست ؟ مربوط است باین سوال دیگری ، که آیا ما در بین يك عالم عقای رنده گی میکنیم ، و یا اینسکه عالم ما عقلی نیست ؟

محیط و عربره است که برای تجربه حیات ریمیه مهیا میکند

مهمترین انواع عربره عبارت است از عربره گریز از برس، عربره حقیقی، عربره کشفکنای، عربره پدری و مادری، عربره گله و یا اجتماعی، و همچنین عربره خودنمایی و عربره حفظ نقاء، که عربره طموح برارس قبیل است.

اگر ما بخواهیم تمام ماهیت این عربره هارا مورد سوال قرار دهیم، گمان میکنیم خارج بحث است ولی برای مباحث آینده مالارم است که بعضی از دانیات عربره را حسب دلیل تدکر دهیم.

(الف) عربره؟ ارئی است به کسی و ازین سبب کسی مسئول داشتن این عربره ها شده نمیتواند

(ب) هر کس شرطیکه نقصان عقلی نداشته باشد دارای همه این عربره هاست. و اگر گفته میشود که فلان شخص حالی از ترس است و یا فلانی از حس جفتمی عاری است، شاید معنی آن این باشد که این عربره ها ظاهره ندری را در حیات شعوری آن اشخاص نشان میدهند ولی بررعم آن همه عربره ها موجود در همه انواع حیات سادتی در فعالیت اند. و اگر ظاهره هم نشان ندهند، ممکن است نتایج عر مستقیم آن ها در سلوک هریدا شود.

(ج) آیا عربره ها که در همه موجودات در همه بیواعم اررن و مرد بکسان و بیک اندازه است؟ بلی، عربره ها در همه بکسان حلق شده و بکسان میباشد. و حتی اگر دیده میشود که در بعضی اشخاص بعضی عربره ها، مانند عربره حصومت و غیره، قوی تر است، بقین که در اثر محیط طفولیت است، که ارث را در آن دخل کلمی بیست ولی وقتیکه این عربره ها تثمیت شد، باید شخص آن طور حیابی مشغول شود، که این عربره ها بطور واضح نتوانند، خود را برور دهند. مثلاً طفلی که درو عربره تبارر ذاتی قوی باشد، هیچگاه باین مسرور نخواهد شد که در گوشه د فتری منروی گردد، و همچنین طفلی که درو عربره کسب مال قوت داشته باشد، نباید او را بیک هنرور مجلسی ساخت.

و نار از طرف دیگر، باینکه تأثر محیط در انکشاف این عربره ها اثر مهمی

دارد، تاثیر عده ها امثال ادره بلبن و ناعده های تناسلی، بیربی اثر بیست که بیچیدن

درین مسایل مارا از موضوع بحث ما بیرون می کشد.

(۳) مراح عصمی "عصب در حاد، ان هاسر ارئی می کند و بعضی مردم با مراح

عصبی ندیامی آیند ولی اریک طرف عصمت نداد خود، اگر سوء استعمال شود، مرصی گفته میشود. و اری طرف دیگر عصمت نك عامل وریا لوحی است به عامل علم النفسی، و اری سبب اگر گفته میشود که تصویب ارئی است مما فص نآن بیست که گفتیم (عصمت نفسی) و (مرض اخلاقی) ارئی بیست

مراح عصمی و با اعصاب متهیج، بیشتر متسلی به فانیات تهیجی است که اصلا به علم و طایف الاعضاء (و ریا لوحی) ارباط دارد. وقتی که سادعه عصمی اریس اعصاب عبور می کند با بعضی مقاومتها روبرو میشود، و مخصوصاً در حصی که ملتهای دو عصب است، در بعضی اشخاص این مقاومت شدید تر است و وقت ر ناددی سبی می شود تا که سابقه سر خود را می کند، این جنس اشخاص در عمل فکری خود کند. تر و در مراح خود ملایم تر اند، ولیکن در سحیه خود متین تر و بیشتر قابل اعتمادان، این مردم مواردی خوب بری دارند و هیچ کاری را که خلاف معمول باشد، و حتی کاری را که بسیار بر رگت باشد، اریسکات نمیکنند، ولی در مردمان عصمی این ملتهای اعصاب شان همیشه کشاده است و سابقه به سهولت در اعصاب شان جریان و سریان می کند، این مردم سریع الفکر اند، و سابقه همیشه بر فکر شان غلبه دارد، ایشان همیشه حساس ولی غیر متحسسانند. و سریع حرکت اند و در سحیه خود متین ندارند. در سیاست انقلابی و در راهکار تحلی و در محافل بگفته سنج و در امور خود بیشتر به سادها رفتار می کنند، این مردم جمعی بزرگی اطراف خود جمع میکنند، اما قائم شده نمیتوانند، این مردم برودی عرصه امراض عقلی و اخلاقی میشوند و گاهی هم در کاء معرط شان به حمون می کشند.

شخص عصمی شاید که اری حریجه های حیات حس تألم بیشتری داشته باشد، ولی ریاده اریا به جمال و ریپائی فطرت حساس است، که شاید درین باره شخصیکه اعصاب کند دارد هیچ حسنی نداشته باشد. و بسیار شده که مرد عصمی يك ژبی فوق العاده بوده است. (۴) عریزه: عریزه ها را اریر به میراث میبریم و اینها مواد حام ساحتیمان سحیه اند. ریرا که اگر عریزه نباشد، هنوز محیطی تاثیر میجواید داشت، و همین سار کاری

(۵) محیط: قبل ازین مادیدیم که مبرات سینه فردو امراس عصبی و اخلاقی اصلا مر بوط است به شرایط ابتدائی محیط. اس مبرات و امراس شاید از یک ساحت ممبر ده محیطی و شاید از یک فضای معلول نمیان آید.

بهمه معلوم است که گاهی يك حادثه تمام او صاع مارا اطراف حیات متمدل میسازد. و تعمیر مهمی در حلق و دوات ما ایجاد میکند.

تمدنی مراح عالمنا بواسطه ساحت حرمان بوجود می آید يك حماه شهوانی شاید موجب حجات و حدود شهوت شود و این واقعات مخصوصا ممکن است که موجب تقاضای روانی گردد، شرطیکه در بندو حیات واقع شود و شرطیکه نارداشته شود و فراموش گردد. ولی فضای عمومی طفولیت از ساحت ممبر ده مهم تر است، زیرا که حالات ذهنی بیشتر بواسطه فضای طفلی تعیین میگردد تا اینکه توسط کدام ساحت و یا صدمه مخصوص و منهد. چرا که درس حال نوع تلقین هم درس است. ساحت های فوق العاده در طولیت حواء بصورت واقعه منهدده باشد و حواء توسط محیط عرطمعی، بصورت تأثیر سوء فوری میدهد بلکه خاطره آن باقی میماند و عقده که از آن پیدا میشود بصورت بهمه تا مدت ها خود را حفظ میکند. و وقتی که کدام صدمه یا فشار و یا واقعه که حمدان برر گهم نباشه و فی نفسه نتواند موجب امراس عصبی شود، لاقلا آنقدر تأثیری کرده میتواند، که آن عقده بهمه را به يك مرس عصبی و یا اخلاقی منکشف سارد، و اس جبری است که مورد قبول همه اطباء روحی شده و میگویند که همه بی نظمی های و طعی اعصاب که بعد از آوان طفلی و کودکی واقع میشود، مانند ورشکستگی اعصاب دختران هژده ساله و زنان سی ساله و با مردمان تاجر و کسبه پنجاه و پنج ساله، بیر در حقیقت منشأ خود را در طولیت داشته است. و قرار گفته هید و بلند سواج و تجارت طفلی است که مارا در باقی دوره های حیات به ورشکستگی اعصاب مستعد میکنند.

(د) هر کدام ازین عریره ها عایه علم الحیاتی دارد، مثلاً عایه عریره کریز، حفاظت شخصی است، و عایه عریره حفتی، نوالد و تکثیر نسل است، عایه عریره اونسی غم خواری اولاد است، عایه عریره کسکاووی امتحان اشیاء عربیه است، ولی این هم ممکن است که عریره را به عایه بلندتری بپر متوجه ساریم و آنرا با بصورت ترکیب کنیم (ه) این عریره ها که حین ولاد بهفته اند بهعالت آغار نمیکند، تا وقتیکه موقع آنها نمیرسد، این عریره ها اصلاً در انشاء نشو و ارتقاء نوع، در برابر بعضی ضروریات و دره قابل احتیاجات علم الحیاتی، بوجود آمده و کسب انکشاف کرده اند، در فرد بپر بهمثلی که در نوع است، این عریره ها همس رفتار را دارند، و از یک نقطه پرو تو پلارم نشد انکشاف کرده تا اینکه حین تولد بحماست مستقلمی میرسد، و بعد از آن آهسته انکشاف میکنند در هر فرد هر کدام ازین عریره ها، بهفته است تا وقتیکه موقع بهوس آن در حیات شعوری فرا میرسد، که آن وقت تاثیر آن در سلوک ظاهر شده و سحیه را معین میسازد.

انسان در يك مرحله عمر، به عریره شکار میلان دارد، و در موقع دستگیر عا طفه را برای حیوانات اهلی پیدا میکند در وقتی به حیات حادتر نشینی میل دارد و در روز دیگر، آنرا ریمیه حیات رراعتی خود میسازد. در يك زمان خیلی ها مانده به اطعام همماری خود است و گاهی آنها را رها کرده بطرف لباس و شنگی میلان می کند و بپر دوره حیات سابقه حدیدی بروی کار می آید و وقتیکه یکدام غریزه بروی کار می آید، تمام شخصیت را تحت تاثیر خود میگیرد، در طفلی نیز غریزه ها بعضاً شکل خود را در بار بهای طعمه نشان میدهد، باری محصول اثر حی رنات است و عایه و وظمه آن اینست که ما را برای حیات آماده میکند، مثلاً باری چشم پتکان يك نارینه تمثیلی است از غریزه شکار، که کمون ما را در رندگی برای تعقیب مرام های عالی نری مهیا میسازد، و عروسک باری نیز انکاره است برای پرورش اطفال، و بالاخره عریره ها برای مامواد حامی تهیه میکنند که تو سطر آن حیات و سحیه خود را بسازیم.

میکند نمود محیط در طفل خیلی ساده و محدود است و تقریباً منحصر است به اعصاب خاندان و اطراف خانه او

بعضی ها اعتراض می کنند که اگر وراثت موثر باشد پس چرا اطفالی که بر یک سقف و در یک محیط تربیه می شوند، با هم اره مند یگر تفاوت زیاد دارند؟ ولی جواب این است که این اطفال با اینکه ظاهراً در محیطی دو حتمی در ارت خود یکی میمانند با هم شرایط حیات شان مختلف است مثلاً طفلی که کلان تراست شاید و بی را باری کند که رول مادری و پایداری باشد؛ و آن چوچه گنگی که بره تر است شاید خود را مانند فرزند برادر و هوا هر کلان خود تصور کند، و نامثلاً دیده می شود که پدر بدحتر 'ومادر نه پسر' میلان بیشتری دارد، و این چیزها، با آنکه محیط و حتمی ارت هم متفاوتی نداشته باشد، تا ثیرات متفاوتی در بین اطفال تولید می کند.

(۶) عواطف، خصال، عقده ها: COMPLEXES ماقبلآ اردو چیری که تشخیص گمنده

سلوك انسان است تد كری دادیم، یعنی ارشد سانی که تمام عریره بمانارث مانده و ارهودی که محیط ناماد دارد هر طفلی که بد نیامی آید، بیک تعداد عریره ها، ارقبیل ترس، حشم، حتمی، اهوتم، حصوع، خود ستانی، تحسس، خود نمائی و امثال اینها عرض نمود می کند، و هر يك از این عریره ها صبعه ار حد نه میر داشته می باشد، و وقتی که حد نه عریری نه شرایط محیطی در تماس می شود، با هم متحد شد و در اطراف موضوعات و با هم کور ات و با حوادث و با اشخاص جمع می شود، که این اتحاد و جمعیت این ها را «مجموعه نفسی» میگویند، مجموعه نفسی اردو عامل، وجود می آید بیک عامل آن عبارت است از محیط، خواه حادثه باشد و خواه شخصی و یا مهكوره، و عامل دیگر عبارت است از ارت یعنی حد نه عریری.

مثلاً وطن دوستی بیک مجموعه نفسی است، که در آن مجموعه حد نه ات بحیث الکترون ها در اطراف مهكوره مملکت، که بمرله پروتون است جمع شده است، مثلاً، ما خود را برای مملکت خود عرضه میداریم، ما برای آن جنگ می کنیم، ما برای آن عطوفت داریم،

سنگ اساسی صحت و سقم افکار در سالهای اولی حیات نهاده میشود، زیرا
اولاً فکر و دماغ در سن وقت رباده تر قابل انطباع است و مشکل است ایستوار
انطباعات که خیلی عمیق است ردوده شود، و طفل هر گونه افکار و معکورات را به
خوبی جذب میکند و حتی هیچ انتقادی هم بر آنها نمی نماید، از نزدی تلقینات قولی و با
عملی مادر و پدر خود را احد و دیگریان تطبیق میکند

و بارها عالماً در طفلی فابل آن، همیشهم که خود را بطر مناسب بهجیات تطبیق
و با آن مقابله نمائیم، ولی گاهی شده که مرگت مادر، یا آنکه صیاع با فابل خمیره و ترمیم
است، طفل را پرودی مقوحه ساخته است که بصروریات حیات بدرستی مقابله کند

و نار هم در طفلی است که ما وضعیت عمومی خود را حیات تشکیل میدهم؛
و در طفلی است که ما از حیات جیری در ک میگیریم و همین قدر میدا بیم
که مثلارندگی آسان است، و با مثلاً مردم بین خود سراع دارند، و با آنکه این
کار خوب است، و با این که چیرهای لدید دوامی ندارد، در س شکی نیست که مارفته رفته
در حیات تجربه های خوبی می آموزیم و معکورات جدیدی را تطبیق میکنیم، ولی وضع عمومی
ما که در طفلی حیات تشکیل شده است سنگ اساسی است و همان چیر است که
باقی ادوار حیات رنگی میدهد. مصای طفولیت ما، ما اسای آبرامیگندارد، که آینده ما
بد میانه است و با خوش میانه، باید خوش گذران باشیم و با روافی مشرب و غیره، اگر با ما
آن چیز را در حیات خود ادامه میدهم که در طفلی تحت شرایط همان محیط موجوده ما
ترریق شده، ولو که محیط آینده ما آن مساعد نباشد، مثلاً شخصی که در طفلی عنود
گشته است شاید در بررگی، حتی در بین بهترین دوستان و حیر حواهان خود، نار هم عنود
و بد بین باشد.

و بالا حره در طفلی است که ما بدو ابداً خود مستشعر می شویم و اولین منظره
را که از خود درمی یابیم، سر نوشت طبیعی بودن و غیر طبیعی بودن ما را مشخص

که هسته آن عمارت است از «فرزندان بشر» دین بی‌عاطفه ایست که «دات پاک‌حدادند» و با عقیده بوحود مقدس او، هرگز واقع شده و جد سبب ما از قیام بیایش و عشق و امید و بیم، در اطراف آن متمرکز گشته است. طاهر عاظمه نما در دارد، مرید به پیر، و شاگرد نمک‌ت و فیلسوف بحقیقت و ناول نویس به رومانس.

عواظمی که بیشتر حاضر است ریاضه تر می‌تواند که عیبات و ایدآل‌های حیات ما را تشکیل دهد و بیستر در ارا ده ما نمود داشته باشد.

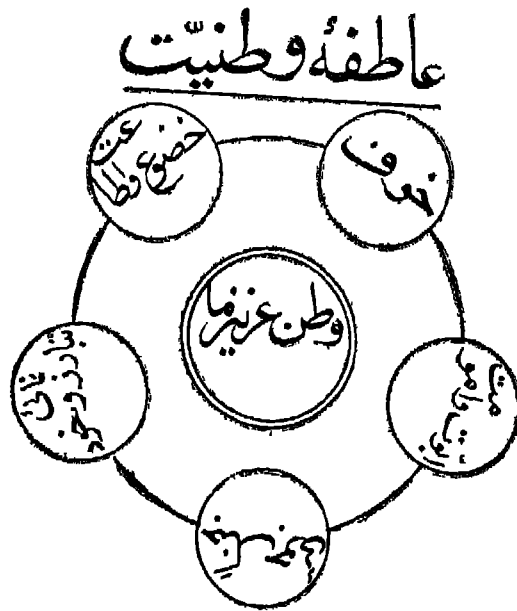
عواطف ما شاید حر باشد و شاید شر. ولی هر حال عاظمه گفته میشود؛ چونکه هر کدام آن برای فردی قابل قبول است. زیرا هر فرد عاظمه دارد، مرد سفاک شاید میل و عاظمه برای قتل داشته باشد، ولی شخص رحیم‌القلب عاظمه دارد که حتی نگفته هید فیله، نمی‌خواهد معلم طب، برای تعلیم شاگردان خود حیوان رنده را تشریح کند.

(A) خصاله علم النفسی؛ حاصلت از عاظمه ساین طریق جدا میشود که حاصل

بطور غیر شعوری پذیرفته میشود کار آن‌ها همیشه طوعی است و اطاعت آن‌ها طبیعت‌ناهی شده است.

انسان در وقت عرق شدن هیچ فکری کرده نمیشود که خود را نجات دهد یا فرزند خود را، زیرا که درین طور حالات فیصله انسان طوعی است نه در اثر تفکر، گاهی می‌شود که شرف هم حاصلت انسان هیچ‌درد و فتنه‌یکه سرور ریات مملکت ایجاب می‌کند عواطف و طبیعت است که ما را تخریک می‌کنند، ولی گاهی میشود که وطنست و با نوع خواهی و محصور ساد دین حر و طبیعت انسان شده و اردو طفولیت آفتد ر در دماغ ما جای‌گیرین میشود، که هر کاری که بحیر وطن و با نوع بشر و با در اطراف عقیده دینی باشد، طوعا و بطور غیر شعوری از ما صادر میشود که درین صورت ایستاد حاصلت دینی و با وطن دوستی و با نوع خواهی گمان، به عاظمه، گاهی میشود که حاصلت ساعاظمه در تمارع می‌افتد ما بعد قاصی، که

ما برای آن می ترسیم، ما برای آرزوهای آن تسلیم می‌شویم، بس گویا مجموعه عهه‌های مدکور عبارت است از اینکه این حد ذات عربری در اطراف موضوع و مه‌کوره و طنیت جمع شده است .



تماماً حتماً ما عبارت است از این نوع مجموعه‌ها، که احراً حقیقی عملیه فکر است . مجموعه های نفسی سه‌شکل دارد عواطفی، حصالی، عقدی عواطف عبارت است از آن مجموعه‌های نفسی که مانند شعوری آنرا قبول می‌کنیم حصال عبارت است از آن مجموعه‌هایی که بطور غیر مستشعرانه پذیرفته می‌شود عهدها عبارت است از آن مجموعه‌هایی که رد می‌شود و قابل قبول نیست، و از آن جهت از آنها جلوگیری شده و آنها را در حیره باقی می‌ماند

(۷) عواطف: عاطفه يك مجموعه نفسی است که فرد آنرا پذیرفته می‌تواند و خود را شعوراً در آن می‌یابد . وطن دوستی عاطفه‌ایست که هسته آن عبارت است از «وطن‌ها» که جذبات عربری ما در اطراف آن جمع شده است؛ نوع حواشی بر عاطفه ایست

حاطرة مردلی و بایک حمله شهوانی، و ناید کر افتصاح، غالباً مواد واحراء عقده ها را تهیه میکنند.

تدکیر جنگ، مردی سه در جنگ نشان ها و حوائر گرفته است، شاید هسته عاطفه اوشود، ولی شاید مردی که گریخته و محکوم محکمه نظامی شده است مر کر عقده گسردد. چیری که در یک وقت عا طمه ما دری محسوس میشود، شاید در وقت دیگر عقده مادری گردد. این عقده ها گاهی تمام آن حدنه که در آن ها علیه دارد نامیده میشود، مثلاً میگوئیم عقده ترس، عقده حقیقی، عقده پستی (۱) و گاهی هم تمام آن هسته که خدمات عریری گردد آن جمع شده اسب باد مشود. مانند عقده مادر و باعقده جنگ و باهم عقده در. این هم ناید گفته شود که بعضی عقده ها بعضی اوقات قابل قبول میشوند، مثلاً یک بحقر در سن بیست سالگی شاید در سن بیجاه سالگی بش از مراحی باشد.

عقده ها، گاهی معروف است و گاهی هم غیر معروف. اعمال سر دلی و تحقیر شاید در رسم ایسکه می گوئیم تا آرا از یاد ببریم، کار هم نیادما نماید و بردها معروف باشد.

ولی بسیار عقده هائی می باشد که برد ما معروف نیست. زیرا میشود که ما از آن مردمی که ما را تحقیر کرده اند، خود را حدا ساحت و تماماً ایشیا سرا باهمه چیر ایشان از یاد ببریم درین وقت این عقده ها بدر حه فراموش شده اند که می توانیم بگوئیم، ارو خود آنها هیچ جبری ندا رسم. این عملیه که ما خود را ازین حواطر منعک می ساریم، عملیه فعالی است و ما عملاً می کوشیم که از ان حواطر حلو گیری کنیم، و ازین رو ناید این حواطر را حواطر رد شده و حلو گیری شده ننا مییم.

(۱) Inferiority Complex ان کلمه را اسرار استعمال میکنند، ولی بعضاً این کلمه ناید چری برد یک به حمره استعمال شود. مثلاً شخص ماتحت می خواهد به تولید شخص ما فوق خود، ماد و نام خود را پوشد. یا مثلاً کسیکه در سگی برد او بلند تر است می گوید که تقلید او خود را بلند نشان دهد، و از ان پهلو قربکی ما بی میکند.

محرم را محکوم امر گ می‌کنند و اشک های او بر جاری میگردد و نا مثلاً ما نند
ایسکه ما با حجات مر تکب امر شمیعی میسویم .

حصالت هم نمابند عاظه، گاه هی حیر اسب و گاه هی شر، و بطوری که میشود مردی
دا رای عواطف بدی باشد بر ممکن است که حصلت لا انا لیا نه ویا طا اما نه
وحتی همیشه نه داشته باشد .

مقصود اصلی تعلیم و تربیه دسی و اخلاقی و عقلائی این است که برای خود عواطف
و حصال صحیح پیدا کنیم، یعنی نکوشیم که عواطف و حصال ما در اطراف موضوعات
و معکورات و اشخاص صحیح جمع شوند .

عواطف که رفته رفته بر تمرین و مشق گرفته شود، بالاخره حکم حاصل را میگیرد .
عواطف نفسی ما با حصال ما، یعنی آن مجموعه نفسی که قابل پذیرفتن
فرد است، یکجا شده چیر بر او وجود می آورند که آنرا (خودی معظم) مینامیم :

(۹) عقده ها (COMPLEXES) ما عا لباً سوق مشویم تا کار هائی کنیم

که نه تنها قوه احباری دارد بلکه بسا اوقات با اراده ما درستیر است، گاهی میشود
که چشمگین و پر همت و با حیلی بد نیس و بی علاقه مشویم، ولی کوشش می‌کنیم
که آرام باشیم و بر مردم اعتماد کنیم و همدردی نشان بدیم ولی آن حد نات
حشم و نفرت و بی علاقه گئی را که مهبجور ساخته ایم، از بین برفته و بر غم
اراده ما به استقلال تمام در فعالست، و همیشه می‌کوشد که از هر طرف خود را
نمایان کند؛ و ارس سبب باید که اصل و ساحمان و تاثیر این خاطر اب مهبجور را که
درما تحت الشعور مایک مر کز پیچیده و مشتتک پیدا نموده و با خود بعضی سابقه ها را
ایجاد کرده و نام «عقده» یا «میشود» مورد مطالعه قرار دهیم .

عقده ها (حاطره های مهبجور) بیر ماسد عواطف و حصال، مجموعه های نفسی
می باشند که توسط گرد آمدن حد نات عریری در اطراف موضوعات و با تاجار محیطی
تشکیل شده، ولی بواسطه پدائیات دردناک و باعیر مرعوب خود ارطری (خودی) انسان
پذیرفته نشده ورد شده است، تجاری که با جذبات دردناکی توأم شده اسب نما نند .

عقدۀ هائی که از اظهار مستقیم عاجز اند، خود را در شکل های متعدد دی
 . مخصوصاً اشکال دیل نما بان میسکند .

۱- در نشو شایت 'بعنی' امراض عصبی نفسی

۲- در بی اعتدالی سلوک .

۳- در حواب، که زبان بیجودی است

(۱۱) مرض نفسی عصبی (PSYCHONEUROSES) در ما رستان عهلی

و عصبی دهشت رده گمان همگ، طوریکه «هید فیلد» میگوید، دیده می شود که آنجا هر بصری
 هستند که مرض شان عیباً نما نند مرض مر بصران دیگر شها خانه های امراض عصوی
 است اس مر بصران عصبی از کوری، کوری، گمشگی، دردسر، افلیح و باقی امراض ششکوه
 دارند، و پیشنده بصر میافتند که چرا این مر بصران که مرض عصوی دارند، باین
 شها خانه عقلی و عصبی از حاع شده اند درست است که طاهره های این مر بصران
 مانند طاهره های امراض عصوی است، ولی اصل و منبع این امراض عصوی نیست، بلکه
 با اصطلاح طب «وطعی» و مربوط است با عصاب، مثلاً کور عصوی آن است که در عصویت
 چشم او بعضی وارد شده ولی کور و طعی آن است که عصو سالم است اما در وطعیه
 اعصاب احتلالاتی روی داده است، ولو که طاهره هردو یکی باشد

پس منبع اصلی مرض عصوی، در عصو و ساختمان جسم است، و در امراض عصبی در حس
 و شعور است، و احتلالان حدبات، همیشه اعراضی بروی کار می آورد، که عیباً مانند
 آن احتلالاتی است که عصویت و ساختمان جسمی سمب آن شده است بسیار دیده
 شده که اسان از حشم زیاد عملاً نما بیما شده وار دهشت، گمشگ گشته وار عم،
 کر، وار ترس، افلیح گردیده است پس . مرض (سانگ و نبر روسیس) یعنی مرض عصویت
 نفسی، از احتلالان حدبات بروی کار می آید و فرق دیگری که هست این است
 که امراض عصبی رود تر بحالت طبعی خود می آید و شخصی که بوا سطح حشم کور
 شده است، شاید بعد از رفع عصب بیما شود، ولی در مرض عصویت نفسی، چون حدبات
 هدوتی حبس شده است، لاجرم هر کوری برای خود در نفس پیدا کرده، که همیشه

بعضی اوقات میشود که تنها هسته و یا یک جزء عرصی آن عقده بزدها معلوم مانده و باقی اجزاء آن از خاطر می‌رود، مثلاً شخصی همیشه باس فکراست که او ارشیشه ساخته شده است، و یا شخص دیگری باس نظریه است که دینا در فلان روز ویران می‌شود. این اشخاص اجزاء حدساتی را از قیام ایسکه از شکستن بند یوارها تصادم نمودن ترسند و یا درین واهمه باشند که با دینا بکجا اطلاق می‌کند، بخاطر ندارند، و فقط بصورت عادی وبدون حد نه پریشانی دینا فکر خود ادا می‌نمایند در همستری مبتذل هم همین طور است، که هسته عقده معروف است و اجزاء حدساتی آن برد شخص موجود نیست و در راونه هجر و حلو گری مانده است و بعضاً میشود که اجزاء حدساتی آن بیز خود را از آن راویه بیرون آورده و در خاطر ایسکه دینا در فلان وقت ویران میشود، بعضی اوقات حد نه ترس و یا حدسات گرم و سوراخ دینی بیز آنرا صاحب می‌کند، و همچنین گاهی در آن نوع همستری حمله های شدید حدساتی بیز رخ میدهند و بعضی اوقات اینطور بیز میشود که اجزاء حدساتی محسوس میگردد، اما هسته عقده در هجر باقی می‌ماند، مثلاً در ما لیجو لیای مشوش که مرخص همیشه ترس و دهشت دارد، اما موضوع خوف در هجر مانده و در خاطر او باقی نیست و قتی که عقده معلوم باشد شعوراً از آن ممانعتی کنیم و نگذاریم که در سلوک مظاهر شود، آنرا فرو خوردن و با عقده فرو خوردن می‌نامیم اما زمانی آنرا «حلو گیری» میگوئیم که عقده روحاً با سار گار نیست و اراد تا مانع آن میشود ولی حالیکه عملیه ممانعت بصورت غیر شعوری باشد، آنرا «پانمال شدن» و یا «فشار دادن» می‌خواهیم یا اعمال شدن و یا فشار دادن عبارت است از عملیه غیر شعوری

(۱۰) بائثرات عقده‌ها: عقده‌ها با آنکه دائماً فشار حورده و یا پیمان شده

و فراموش گشته‌اند، باز هم همیشه تاثیر اسوء آن‌ها در حیات ظاهر شده می‌رود. این باطرات صعه حدساتی دارند و همیشه می‌کشند کسی که خود را بر خلاف مذهب «خودی» انسان شعور برسانند.

موضوع خارجی دارد که عبارت از معیار صواب و خطاء است، که در حقیقت بهر فرد و هر زمان تطبیق میشود و عبارت دیگر موضوع علم النفس، فردی، و موضوع علم اخلاق اجتماعی است.

ولی حواب حقیقی این است که صحت و سلامت فرد از صحت و سلامت جامعه جدا نیست، و هم انسان در حقیقت فرد گفته میشود بلکه او دنیائی است، جمعیتی است اما شکل کو چکنی، او مرکب است از عریزه ها، حدیثات، عواطف، و امرحۀ که از عریزه ها و حدیثات و عواطف و مراح های جامعه هیچ فرقی ندارد و حتی عزایری که شکل اجتماعی حلوه میکند امثال عریزه گله و یا مادری، در حقیقت عزایری فردی گفته میشود، ولو که خود را شکل اجتماعی حلوه میدهد. زیرا که خارج از فرد وجودی ندارد. عریزه گله عریزه فردی است که فرد را محور میکند تا در فوق جمعیت و گله و پادۀ خود رفتار کند. این خواهش اجتماعی که فرد را میگوید دردی میکن، مکش، دروغ مگو، فوئی نخواهد داشت اگر این عریزه ها در فرد، نفوذ موجود نباشد.

پس امراض در نظمی و طایف عصبی ددل .

Hysteria (۱) هسٹریا

Neurasthenia (۲) نیورسٹانیا

Anxiety States (۳) حالات تشویش

(۱) احساس الرحم (نام قدیمی است و نمیکه عقده داشتند این مرض مخصوص زنان است) بعضی اطلاق

آرا هر عزم گممه اند، و بعضی ماسند میمند کریای رازی آرا فقدان النفس نامیده اند،

(۲) بعضی آرا (حرص) گفته اند و بعضی وسواس نامیده اند، لفظ نورسٹانیا هم معروف شده است

و گاهی هم تمام صفت اعصاب یاد می شود

(۴) فلج و اضطراب هم گفته شده است .

اراس مر کبر خود را برور میدهد؛ و این است که مر بصال عصمی د هشت جنگ ، مدتی بعد از رفع سبب بحالت مر ص خود باقی ممانند . اما وقتیکه ما بمسئله عمیق میشویم ، می بینیم که درشا لو دة این مر ص عصیت نفسی ، که د هشت رده گسان جنگ را فرا گرفته است ، یک سنگ اساسی اخلاقی مو خود است .

مر ص این مردم در اثر تمارعی است که در وجود این بیچاره گسان پیدا شده ، وحس و طیمه با حس حفاظت شخصی ایشان در معادله افتاده است ، درد های عصبی ، درد های شقیفه ، تشویش ، افلیح و حسستگی ، همه ایشان را تمارع بین و طیمه و ترس - روی نما میشود چنانچه که بین حس اخلاقی و بین آرزوی حتمی ، بین تصریح و بین حیا ، بین حس نما حر و بین حس تواضع و غیره ممکن ا لو قوع است مر ص فاح و طفی پای شپاهی ، از سبب آن است که اراده ایشان نتوانسته ترس نهایی خود را که محمی ساحه است اداره کنند پس این علامت طبیعی و دهسی از نفس سنجیه شمت کرده است . و و طیمه طیب این است که باسباب اخلاقی آن توحه نموده آنرا سردست گیرد و آنرا نظریقی که میداند تقویه کند .

ولی اگر این مریشان نزدیک تا صح د بنی و اخلاقی بروند و حبهه اخلاقی خود را تقویه کنند حتمی است که در این تمارع داخلی شان ، پهلوی حق و اخلاق غالب میشود و تمارع با عوارص خود خاتمه می یابد . اما این مریضان با اینکه تا یک اندازه هم میداند که شاید به وعط و بصیحت خوب شو ند ، ولی از ملامت میترسند

علمای روحی و طبیبان نفسی درین باره ، یک نوع علاخی بر روی کار آورده اند که آنرا معالجه نفسی میگویند .

بعضی علماء اخلاقی و علم النفسی ازین نوع معالجه اخلاقی انکار کرده و حتی نمیخواهند که اخلاق از پهلوی علم النفس دیده شود ، ایشان منگویند سرو کار اخلاق به معیار خوب و بد و صواب و خطا است ، در حالیکه علم النفس علم عملیه ذهنی است . وهم میگویند که موضوع مطالعه اطباء روحی ، عبارت از فرد و سعادت آن است و علم اخلاق

غرو، پریشانی و کج‌روحی‌های هواناگ را نشان می‌دهند که می‌توانیم مرص ایشان را «عصبت پریشانی» نام Anxiety Neurosis بگذاریم. بعضی دیگر همیشه مانده و حسته‌اند، ایشان بجوی حیوان سسگیمی را می‌گذرانند، ولی اران حیوان راحتی حاصل نمی‌کنند، و صبح که از خواب در می‌جیرند، از آنچه پیش از خواب بوده‌اند، مانده و حسته‌تر اند ایسها مرصانی هستند که «نیورستیمیا» یعنی (حرص) دارند. قسم سوم، از «بلج» کوری، صداع و یا درد کمر و یا علامات مخصوص و موضعی جسم شکوه دارند که این نوع امراض را هیستیری منتقل می‌گویند. نوع چهارم از امراض عصبی امراض (بری دیده) است مانند آنکسی که از تمهائی مترسد و بار جمعیت هراس می‌کند.

مرص عصبی نفسی ذاتاً منحنه عقده و خاطرات پایمال شده است، اگرچه انواع آن ارهم مختلف اند و این اختلاف در اثر اینست که خاطره تا حد اندازه پایمال گشته است، در نیورستیمیا، خاطره عمیقاً محور و پایمال گشته، بد رحه که هیچ تطاهری از ترس و یا آرزوی حتمی و یا از مطامح محور در شعور طاهری دیده نمی‌شود، و حقیقتاً این مرص‌های نیورستیمیا طاهراً حامد و بی‌علاقه اند و چنان دیده می‌شود که از احساسات و اعمال نفسی تماماً عاری می‌باشند. در حقیقت مرص نیورستیمیا در ایسکه حدت عریبی خود را با قوای آن حلز گیری کنند، و آنها را زیر فشار گرفته پایمال نماید، همه اسرحی خود را صرف کرده، و اران سبب خیلی حسته شده است و اگر چه مرص مدکور درین اراده خود کامیاب شده و حقیقتاً خاطره را خوب پایمال نموده و عقده را خوب تشکیل داده است، ولی در نه‌های آن قوه حیاتی خود را بی‌آنقدر رابل نموده که حتی در احرای مسائل عادی حیات نرسد، تراش توانی باقی نمانده است، و او کاملاً باین مجهودات خود ارفوه و شیره حالی گشته است. این چنین یک شخص همیشه به سمها از حسته کسی جسمی شاکمست بلکه فشار روحی او بسیار اران کم‌تر نیست.

در (عصبت پریشانی) عقده آنقدرها عمیقاً پایمال نشده است، بلکه خنک درین خودی و بی‌عقده، در یک میدان تنگی واقع شده که خودی را دچار خطر

امراض پری دیده (۴) Obsessions

امراض ترس (۵) Phobias

و غیره، همه نطرا هراب مرضی عمدۀها است که اصلاً عبارت از حالات
مهمحور و یا یمال شده است. بیک خاطرۀ ترس که از اظهار انا میکند، احرام را م خود را
در ولج ساختن و شل نمودن بیک مرد سپا هی بدست می آورد. احرفات حتمی هم
نتیجۀ یا یمال شدن عریه حتمی است

اگر ما بعضی از امراض عصبی را که در نتیجۀ یا یمال شدن
جاطرات پیدا میشود، مطالعه کنیم مسا ئل سلوک اخلاقی ما روشن تر میگردد.
زیرا که مسا ئل سلوک اخلاقی در اصل علم العصبی خود عیناً ما بعد آن امراض
اخلاقی میباشند که ما با آنها علاقه مخصوص داریم، ما اکثراً میتوانیم که اشکال
زیادی را از امراض عصبی، بشناسیم بعضی مر یص ها عللاً ما بشو نش، ر عشه،

(۴) (پری دیده) بهمین معنی است، امراض پری دیده دیوانه سارد چو گردد
پری دارم اردیده عایب) و بیسار و نام دیگر عینه معکوره بر عقل، اگر چه مصون هم بهمین
معنی است، ریراحون هم اشتقاقی است از حن، و این فکر بسیار قدیم است که امراض دماغی
را همیشه، بجن و پری نسبت میدادند، (مگر دیوانه حوا هم شد درین سواد که شب بنا روز سجن
بما ماه مسگویم پری در حوا می بسم) حاضرت درین بیت بهر دو اصطلاحی که در باره دیوانه استعمال
شده است اشاره میکند هم بکلمۀ مهشامی Lunatic و هم بکلمۀ معجون و پری دیده Obsession
دیوانه هم بهمین طور اشتقاقی دارد که از دیو اشتقاق شده و دیو و پری از یک مقوله است ولی چون
دیوانه کلمه ایست صده عام بر است و نهمة انسان حنون اطلاق شده است، آرا درین مورد
استعمال بکردیم.

(۵) ترسها، اگر چه بعضی از اطباء مخصوصاً طبیب های غیر عصبی، ترس ها را در حمله
پری دیده محسوب می کنند (چنانچه ما هم این طور کردیم) و پری دیده را سه قسم تقسیم
می نمایند

اول، پری دیده گی «مردد» مانند آنکسی که چندین بار و ایس بجزیره رفته و بار می رسد که
ماداً را دیوی خود را و یا بل اب حمام را بسنه بگردد باشد.

دوم، پری دیده گی حده و سابقه، مانند کسی است که مثل معرطی دارد که در دی کند
و یا حرم بسورد، یعنی حالت حیوانی سرفه و احراق

سوم، پری دیده، کسی ترس است مانند ترسی که از جای تنگک و یا میدان فراح دارد
یا ترس از بعضی حیوانات و حشرات، که ثانی رانما یا و ثا ث راهو یا بپر گویند.

مخصوص و معین جسمی حای نشین علایم منارعات عقلی و اخلاقی میشود . و همینکه امراض عقلی خود را به شکل امراض جسمی تبدیل میکنند ، حالات عقلی حیلی ها تضعیف می یابد . مثلاً مریضی را هیدر ویدیل شرح میدهند که مریض قوی مریض گرفتار بود ، و اخیراً توسط تحلیلات روحی معلوم شد که او این مرض جسمی را بعوض مرض روحی خود که عبارت از عقده عمل بردلی بوده است ، گرفته که کنون نمیتواند آنرا بیاد بیاورد .

و نیز میشود که عده ها بحای اندک خود را بحیث علایم جسمانی بشعور برسانند ، بصورت علایم عقلی ظهور کنند . طوریکه دهنده میشود . بعضی مردم بحیال خود را باین بجهت کرده اند که ایشان ارشیشه ساخته شده اند ، وهم ممکن است که عقده ها خود را بصورت حده و یا انفعالی نشان بدهند ، و نوعی از ترس Phobia را تشکیل دهد طوری که بمرمکن است گاهی بصورت یک مرض اخلاقی تبارر کنند ، مانند Perversion « گمراهی حتمی » و یا میلان طبیعی سررقه kleptomania که آنرا دعره هم میگویند . (۱) زوری مردی زنی را بشوۀ که از آن شائمه میلان حتمی محسوس میشد ، ادیت کرد ولی ثاباً بر اثر تحلیلات معلوم شد که این مرد از همچهار بی که دارای چنین شعل و صفاتی بوده ، نا سیاسی و سوافائی دهنده و یکسوع خاطرۀ بدی از آن زن داشته ، و کنون محص دیدن این زن آن خاطرۀ مهجور بصورت یک سایقه ، مرد مدکور را وادار نموده که حاتم مدکور را چندک بگیرد و با دیت او بکوشد ، گویا این عقده را محص دیدن زنی که هاسد آن زن بود ، ولو که ظروف و شرایط هم مختلف بود ، تحریک نموده بود . حواه این عمل را ضعف عصمی تصور کنیم و یا مرض اخلاقی ، و نه عبارت دیگر حواه حده شما حته شود و با صلال سلوک ، در بیور ستائیا (حرص) خاطرۀ تماماً ودر حالت عصبت پریشانی بعضاً ، پایمال گشته ، و مشت و گریبانی بردنکی ناخودی مشاهده میشود در هستتیر نای انتقال وپری دیده گئی و امراض اخلاقی ،

(۱) دعره دعره بمعنی کلیتو مانا آمده است . حضرت هلی رمی لله عه میمر ماید (لا قطع فی الدعره) یعنی کسیکه سر به درو بخت مرض عقلی و عصمی باشد نا بد دست او قطع نشود .

شدیدی نموده است، و تیکه دو قوه متقابل بیک فاصله نزدیک، در بیکار شوند، نتیجه آن بدون رعشه و فشار حیرت‌انگیزی نیست، مثلاً اگر من عضلات قاصه با روی خود را فشار دهم، و در عین حال، عضلات با سطله آن را بر ریز فشار بگیرم و بکوشم که با روی خود را شج و سبب نگاه دارم، نتیجه چنان خواهد بود، که تمام با روی من در یک حال رعشه خواهد آمد، و همچنین اگر دو قوه حدانی، در یک صحنه نسک روح، در برد شوند، طبیعی است که حالاتی مانند رعشه عقاب و با تعبیر دیگر (عصبیت پریشانی) روی کنار خواهد آمد اگر دعوی طموح حیله‌ها شدید باشد و در عین حال ترس با کما می‌بیر به شدت دامن‌گیر گردد، احجام آن بدون گرفتار شدن بر عرشه عملی دیگر چیری نخواهد بود اگر دیو حواشات حقیقی، اسان را تحریک کند و در عین حال فرشته عفت از گریبان او بگذرد، بارها با میدان برد بین دو قوه، در وجود او پیدا شده و بطوریکه رعشه بر اندام او می‌افتد، روح او بی‌مرتعش می‌گردد و بطوریکه علایم پریشانی جسمی مانند عرق - لرزه - سردی قلب و هیجان جسم، بر اسان طاری میشود، البته روح اسان بر عرصه این چنین عوارضی که مخصوص اوست می‌گردد به صورت، فرقی در بین (پریشانی) و (عصبیت پریشانی) موجود است پریشانی شاید نتیجه یک محاذله معلومی بین دو عزیزه باشد، حتماً چه عملاً در گذر شد اما عصبیت پریشانی، در خلاف آن عبارت اران ترس و نشوونشی است که موحد آن ما معلوم نیست، و ما فقط یک منظره هولناک آنرا در کما بین‌های خود ملاحظه می‌کنیم، و هم گاهی در روزها ما را دچار خوف و دهشت می‌ماید. این طور مرص از یک خطر حار حی‌بیمندارد، بلکه او از یک حد نه می‌ترسد که حدانی حاکمه او را تهدید می‌نماید

هیستیر یا ای‌ان‌تقال یکی از عجیب‌ترین انواع ضعف اعصاب و یک ظاهره است که خود را در علائمی که جسمی صرف است نمایش میدهد مانند کوری، کمر دردی و تهوع، این امراض را نام هیستیر یا (تمدل) و هم گاهی بنام هیستیر یا (ارتداد) می‌یاد میکنند زیرا که در این امراض بعضی علایم

واقعی و موجود خارجی است، مانند کدام صدمه و یا ترس و یا حرمان و یا نا کسامی و ایشان و طفله در رنگ حیات انسان را چنین گفته اند که باید خود را به محیط خود تطبیق دهد، و این روش شکستگی اعصاب را چینی دانسته اند که از نا کسامی ایند که خود را بحیات تطبیق کرده بنوا بسته است بعمل آمده است معلوم است که سپاهی آنوقت به ور شکستگی اعصاب دچار می شود که نمی تواند بسند خود را به تکالیف و رحمت جنگ آماده و تطبیق کنند، و همچنین نا حری که نتواند از عهده بحار بر آید بهمین سر بوشت دچار می گردد، زیرا که خود را محیط خود که تجارت است تطبیق کرده نتوانسته است، این است دلائل علماء علم الحیات، که از نقطه نظر ایشان تماماً صحیح است وای علماء علم النفس باین نظریه نمی با شد و این را برای معالجه کما فی امدا بعد ریرا اگر ور شکسته گی اعصاب سپاهی رین نقطه باشد که خود را محیط خود مطبق ساخته نمی تواند پس او طور دکه همد بلند میگوید منتواند به آسانی این مشکل را رفع کند و محص آنکه خود را سگوشه پنهان کند مشکل رفع میگردد ولی آیا چرا این سپاهی این کار را نمی کند؟ زیرا درین مورد ترس دیگری هم موجود است که حتی از اطلاق بم آتوم بر شدید تر است، و آن ترس در خودش مصمر است و آن عمارت است از اینکه از سقوط موقعیت شخصی و تقدیر دانی خود بهراس است، و عمارت دیگر سپاهی که به شکستگی اعصاب دچار شده است ازین سبب نیست که او نتوانسته است خود را محیط تطبیق دهد، بلکه ازین است که او نتوانسته است که خود را بحود تطبیق دهد در ست است که اطلاق همپاره موجب د هشت و سبب ترس می شود، و مسئله را همچا دله عمیقاً می کشاند ولی مجادله حقیقی و مجادله که از مجادله نیست شخص و محیط او ست، نارها مشکل تر است، این است که مجادله بر شرف شخص از یک طرف و بر حفاظت حیات او از طرف دیگر واقع می گردد، گویا این شخص ازین جهت تا کتام شده است که خود را بآن قوای بها بی ترسی که درو مصمر است برد یک ساخته نمی تواند زیرا که همت و حسن

عقدۀ ارنیک واصلۀ دور بری به شکل علائم محلی و بصورت علائم جسمی و یا عقای و یا احلاقی، ظهور میکند

و ما این جا مبادئی را که موجب عصیت میگردد، بعضاً شرح میدهیم
اولاً هر عصیت وور شکستگی اعصاب، در حقیقت نتیجۀ محاذله است
عقدۀ ها مانند عریه ها منکوشند که خود را طاهر سارند و فقط بواسطۀ
محاذله است که محور و پس پای و بنا بمال میگردد و این محاذله شکل های
متعددی دارد

مثلاً محاذله در یک شکل ساده خود ممکن است که بین دو ساقه
باشد که از عریه شدت کرده است، و یا شاید ممکن است که بین دو عقدۀ
واقع شده باشد. مثلاً ایتم که محاذله بین اقدام وترس واقع میشود و اقدام محور
است بحملۀ وترس محور است بهر حال و در نتیجۀ شخص نه افلیج گرفتار میشود. و شاید
هم محاذله بین ساقه و پس خودی واقع شود، چنانچه بر دیده میشود که خودی
احلاقی بر خودی خود حواه، فریب و معارصه میکند و بالآخره ممکن است که
محاذله بین دو حالت حیات واقع شود چنانچه دیده میشود که حالت ظهوریت
میخواهد که برای حالت بلوغ موقعی ندهد

ثانیاً این محاذله همیشه عنصر داخلی نفس و روح است. ما ناید این
موصوع را از نقطۀ نظر علم النفسی حل کنیم. زیرا نظریات علماء علم النفسی، درین
باره، با نظریات علماء علم الحیات معارض است. علماء علم الحیات همیشه رندگی را
از نقطۀ نظر تطبیق به محیط می بینند، ولی علماء علم النفس هر چیز را از پهلوی عملیات
ذهنی تعبیر میکنند و بدنیای حارحی، صرف ازین نقطه علاقه مندند که آن
د بیا موجب عملیات ذهنی میشود، این اختلاف بین این دو طمقۀ، به تنها
در تصور عصیت نفسی دا رای اهمیت است، تا که نگفته هید و بیلد در علاج آن نیز
رول مهمی را بازی میکند

علماء بیالوژی تصور میکنند که سبب ور شکستگی اعصاب من یس، یک امر

و لوازمه گمی نفس (د) عادات (ه) امر اس اخلاقى .

(۱۳) توشیح و تحسم : می گویند بچشم مار گریده، ریسماں سیاه

مشکل مار جلوه می کشد، ریرا گویا عقده فراموش شده ترس است که مار موقعی یا فته ترشح می کشد. عقده ها نسی را که ما از شناختن آنها خود داری می کشیم، همیشه میخوابند که خود را با اشخاص و اشیاء خارجی ملحق کنند و آن در بعه شعور برسند و باین صورت ما اراں چیری که در خود ا حاره نمیدهیم آن چیر را درد بیگراں هم نظر نمرت می بینیم. و همین است مدء ترشح و یا تحسم عقده ها

درد بگیری را یاد میدهم که خیلی ما هر و خیلی فعال بود و در اں و فت درد های بسیاری را به پیشگاه نظم و قانون سپرده بود، شاید مهارت او در اثر معلوماتی بوده که در باره دردی داشته، وهم شاید فعالیت او در اثر آن بوده که مرد حدى و با ادر حى بوده اسب و لى وقتیکه قساوت و شدت او که بمقابل دردان داشت مطرح بحث شد، معلوم شد که خودش روری درد بوده و بعد از مدتی که باین شعل متوعل شده اراں کار نمرت کرده و بخوابته که دیگر درد باشد، و بعد اراں کوشش کرده که این خاطر را با نمال و مهجور کنند کمون این خاطر مهجور بحيث عقده می کشد که ارو ترشح کرده بر دیگرى تحسم کشد پس این شخص با دردان دشمنى ندارد بلکه خودى نارمل او است که با خودى درد او درستیر است او دردی خود را در آئینه ایشان دیده و در اں آئینه با دزدى خود مى خنکند.

و اریں است که اندر گویان همیشه بر خلاف آن اعمالی اندرر میدهند که خودشان مستعد آن اند، و این صرب المثل میخوابست که گفته اند « در آئینه خود می بیند » ما در حقیقت تفصیرات خود را در دیگران تحسم داده، و همان تفصیرات خود ما می باشد که در دیگران موجب نمرت ما شده است، ولو که اراں مستشعر می باشیم، ما اریں که یقین دیگران اریں سبب رجعت داریم که ما نمی توانیم به بی کفایتی خود اعراف کشیم، بسیاری حدنات ما بزخلاف خود ما است. ما اوصاع کما هلاک و کشیه نه دیگران را قابل تحمل

شرف و وطنه، هیچگاه نمی خواهد آن ترس را بشناسد. گر بختن از حسگ وحتى حانمه بافتن حرب، نمی تواند این مسئله را حل کند، و اگر مسئله ما عبارت از تطبیق شخص محیط می بود یقین که گر بر علاج آن بود. ولی ایضا چون محادله، محادله نهی و دا حللی است، این بیچاره برای گریز از این سرد داخلی چاره دیگری ندارد الا اینکه در آغوش ورشکسته گی اعصاب پناه برد.

ثالثاً، هر مرض عصبی بطور غیر شعوری مطلوب است زیرا این امراض ما را از محادله درونی ما نجات می دهد. طو پچی رورق، حیعی که دفعتماً می بندد که تحت المجری در کنار او ایستاده و تصدد حمله است، طبیعی است که طو پچی بین دوستگ حس و طبعه و حس ترس، آرد می شود، و دفعتماً می بید که کور شده است، اگر چه مرضی که عموی باشد در چشم او وجود ندارد.

گونا این کوری که نوعی از مرض عصبی است نه پناه گاهی است که او را از محادله بین ترس و وطنه نجات میدهد و حقیقتاً درین کوری او، هر دو طرف متخاصم با هم میسارند و آشتی میکنند و ازین است دیده می شود که امراض عصبی وحتى اخلاقی بطور غیر شعوری مطلوب طبیعت است در هر مرض عصبی و همچنین در هر مرض اخلاقی علامت را طوری می یابیم که موحت تسلیت هر دو عنصر محادل می شود حقیقی و شکستگی مرد حاه طلب در محادله ایست که بین آرزوی اقتدار و بین ترس ما کماهی آن رح میدهد، و حقیقتاً این ور شکستگی موحت تسلیت اوست و میتواند بگویند اگر مریض نمی شدم آسمان را بر زمین می دو ختم.

(۱۲) عقده ها و سلوک: از موضوعات گذشته بحونی فهمید شد که

عقده ها به تنها موحت ور شکستگی اعصاب می گردد، بلکه تا ثیر ناری در سلوک و اخلاق نیز دارد.

کون ما می حوا هم که تا ثیر اخلاقی عقده ها را در امور دین

مشاهده کنیم

(الف) ترشح و تجسم عقده ها (ب) جیره مرید. (ح) اماره گی

خارج عوداً و استمه است آن علاقه که ما به عقده‌های خود داریم

(۱۴) حمیره را د: شکل دسگری که بحیث نك محرك عبر شعوری در حیات ناخبر
 ناری می کنند، عبارت است از حمیره ریاد. ماوقتی که می خواهیم عقده خود را
 بپوشانیم، طبعاً جانب افراط مقابل آن سر ویم، بسیار دیده شده است که بعضی زنان
 طوری از اظهار محبت مشهور اسامی کنند که بعضی‌ها تصور می نمایند که شاید
 در خانواده شان براع حدی پیدا شده است. هید و بلند مرد میانه سالی را مثال می آورد
 که در ابتداء جنگ اول جهان، اس طرف و آن طرف میروت و بسیار شدت اظهار
 می کرد که کما شکمی حواص می بودم که بمیدان جنگ مر فتم، ولی ا در حقیقت
 بردلی خود را اظهار میکرد، زیرا این حقیقت زمانی که مردمان میان سال میر معاربه
 جلب شدند ثابت شد، آنهایی که همیشه تنقیدات صریح را بر خود دعوت می کنند، مردمی
 هستند که اگر در حرات دعوت شان سوای تملق چیر دیگری گفته میشود، می رخنند
 و عیبی میگردند. حمیره ریاد در حقیقت خاصیتی است که میکوشم توسط آن طبیعت
 خود را بپوشانم ولی در عین حال آنچه را که ما میخواستیم پنهان کنیم، بصاحت آشکار
 می سازیم.

هید و بلند با معجب مشاهده میکند که در تحلیلات و فکر انسانی، عقلیون بیشتر
 از دیو پوری می ترسند، و آنهایی که بوق طبیعت کمتر اظهار عقیده می کنند، به شگوهها
 و تماؤلات ریاده تر پای بندند، مردمی که لاف شجاعت می رسند بیشتر ارد فوه فرو ننی
 دارند، و آنهایی که بمقابل کلمات پر عواطف و همدر دا نه خیلی ها مقابله و محادله
 می نمایند، باز دیده می شود که خود شان نیز از عواطف عاری نمی باشند. طوری که
 بعضی عقیده کرده اند که در فرید ريك نتیجه عواطف سورا و شد بدی نظری بیموا یان
 ممبر بوده و آنهایی که میگردشند؛ نه گلها و بیچق ها تمسجر نکنند، بیشتره یخواهند
 که بر دیگران تموق داشته باشند و در حقیقت این حس ارا ن نشئت کرده است که
 نمی توانند ببینند که حس عروور بنا نه محروح شود، و ارا ن است که فرص حطر
 تحقیر را برداشت کرده نمی تواند، بسیار شده است که ما کار خود را در بعضی نقاط

میدانیم، زیرا که این ملان های خود ماست. ما همیشه لاجت و بجل و نفرت را سکوهش می کنیم، زیرا که ما عملاً لاج و بجل و نفور می باشیم ما مردم معرور را دوست نداریم، زیرا که خود ما بدون اینکه مستشعر شویم معروریم، از طرف دیگر هر يك روح سهل انگار و متحمل فقط عبارت از يك ترسجی است از آن وضع محتملاً خود ما که حالت نقایص محضی خود داریم، ما در دیگران آن چیز را قابل معو میدانیم که میخواهیم آن چیزها در خود ما معو باشد زیرا که باین وسیله ملامتی را که در خود می بینیم تحمیل نمیدانیم. و عین این مبده به حب و بعض ما نیز استعمال شده میتواند، ما عموماً دوست داریم آن هائی را که دارای اشیائی می باشند که ما مالک آن هائی نمی باشیم مثلاً اشخاصی که خود را دانا و با معتمد و با پول دار می شمارند، در حقیقت اینطور نیستند، و ازین سبب کوشش میکنند که خود را به حلقه های دانا و با معتمد و با پولدار مربوط بسازند اگر کسی دارای روح يك طفل بوده و بمقابل دینا ترسو باشد، طبیعی است همیشه ربا را ستایش شجاعت کشاده، و نیز دائم خواهان صحت مردان شجاع و پر دل است، و همچنین ملیور هائی که تعلیم ندارند و اگر دارند هم خیلی کم است، زیادتر به دار الفنون ها و اکادمی ها معاونت مالی می نمایند کتاب هائی که در اطراف جفتی نوشته شده است غالباً از طرف کسانی است که حیات حتمی ایشان هر طوری که هست باطل نیست. ما صحیح صلح جهان عالمی آنها می باشد که صلح و امن در نهادشان بواسطه تمارعی که در روحشان موجود است، تماماً ازین رفته است، و ازین است که این ناله و فغان ایشان در راه صلح، بدنیای بیرون فرسخ میکنند غیر خواهی هم ترسجی است از شفقت وجود. خواه تا این صورت که از محبت دانی خود ما به خود ما منکشف شده است و یا اینکه عقد ایست از رحمان دانی، و این یگانه چیزی است که در مرد اجتماعی بد و شکل متفاوت استکشاف میکنند. یکی آن مصلح تکاملی است که بر بیچاره گسان و مظلومان رحم و شفقت می پروراند، و دیگرش آن مرد انقلابی است که شخصاً دشمن شدید ظالمان است.

این چیز هائی که گفته شد تا يك درجه ما روش ساخت که علاقه ما بدنیای

گونا گویا و وقتی که ندیم نفس لوا مه و وحدان تلقین می کند، و وقتی که حوبیم نفس اماره ندای تسویلات را می گذارد پس مردی که کاملاً ارای نفس حبیث است، نفس اماره او کسار ندارد، و هم مردی که تماماً خوب و دارای نفس مطمئنه است، پیر ریلوم لوا مه آمده نمیتواند اینرا هم باید بگوئیم که خوب و بد نسبت به مکروه هر شخصی نسبی گفته میشود و هم مکروه بدو بیک هر شخصی از شخص دیگر می مختلف است، بر ما ممکن است وحدان دامنگیر شخصی که حائره را عارت می کند بشود، ولی اگر نکشتن شخصی اقدام می کند وحدان گریبان او را بگیرد گویا نبودن وحدان در واقعۀ اول الذکر علامۀ اس است که مرد مدکور شخص بدی است، اما اس که وحدان گریبان گیر او شد، او را از عمل قتل جلو گیری کرده، دلیل این شده می تواند که حیرتاً بگذر حه در نهاد او بوده که وحدان صدای آن حیر است

از طرف دیگر آنها ئی که صمیر، ایشان را بر خطا کناری ایشان مواجده می کنند مردمی می باشند که سکو کار نموده، و باید بد محسوب شوند آری ایشان بدانند نسبت به مسکورات خود ولی بارها بهتر اند از آن عارت گرامی که هیچ صمیری ندارند که وسیله آن از عارت گری متحسین گردند.

گاهی هم شده است که خودی انسان بر خود قضاوت کند و تقاضای خود را تعقیب و تفتیش نماید که شاید درین حال عقده های خود را به شعور رسانده و وظیفه و چندان را ایفاء کنند، و این وظیفه است که از روح ها و مسکورات بس عالی و وحدان های بسیار حساس سر میرند، هر تسویلی که نما می شو دهانند هر مرض اعصاب، نالنداره ریادی، مطلوب و همسکوب خود است و اگر ایبطور نباشد، پس گفته هید فیلذ چرا نمیتواند ما را ترعیب نهد، بلکه خود ما خود را تسویل و ترعیب می کنیم، مادیء که داخل روح است موثر یگانه است در سلوک ما، و هم در امراض عصبی ما، هنوز بعضی هستند که گمان می کنند که تسویلات و ترعیبات تماماً از خارج می آید، در حالی که هیچ تسویلی نمی تواند کوچک ترین اثری بر ما نکند تا آن تسویل از طرف بعضی آرزوهای داخلی ما تائید بشود ولو که آرزوهای ما بهفته یا عقب رده هم باشد ما را دنیا و با جسم و با شیطان مریب داده نمیتواند، اگر نفس آن شریک شود

عبر حدی تقدید نموده ایم ، نایبکه نتوانیم توجه دیگران را به نقطه های دیگر کنار خود که بمطر ماحیلی مکمل است جلب کنیم .
 علماء روحی نمیکوشند که حلق و دات مردم را از نقطه نظر تشخص و باقایی که ایشان بروی خود انداخته اند بشناسند بلکه میکوشند که ایشان را از روی روحیاتی که بطور غیر شعوری از ترشحات و اجسامات ایشان و از پهلوی حیره ربادی که طمعاً بر عقد های خود می نمایند مطالعه کنند

(۱۵) نفس اماره ولو امانه : تا حائیکه مکاسم روحیات نشان منهداین هر دو ندای داخلی اهرم جدایند ، و هر دو آوار آروهای پس پاشده اند ، تسویل نفس اماره آوار شری است که عقب رده شده است . صدای وجدان ناله حیری است که پایمال شده و میخواستد خود را بمصه شعور برساند . وقتیکه سایقه های مانه تسویل شرارت تحریک می شوند ، میتوانیم گهت که نفس مانه اماره کی شروع نموده است ، ولی وقتیکه جانب ربائی های حیر دعوت می شویم یقین است که وجدان مابحرکت آمده است تسویل نفس اماره صدای شریفته و پس پای شده ایست و آن وقتی صورت میگیرد که حیر بروی کسار آمده و برشر علمه یا فته باشد . دعوت وجدان ندای حیری است که پایمال شده و شریران پیروزی یافته است ، مرد خوب کسی است که دارای عواطفی باشد مانند رحم و عدالت و کرامت ، این مرد خوب گونا طلبمومی عدالتی و حرص راپشت پای رده و آنها را رندایی کرده است ولی این رندایی ها همیشه میکوشند که ارا رندان گریخته و خود را به فصای آرا دشعور طاهری برسانند ، و چون آن مرد ، مرد خوبی است ، لاجرم این آرو های رندایی که او را تسویل میکشند ، نباید طبعاً بد باشد - و از طرف دیگر مرد بد کسی است که دعایمرا دوست داشته خود خواهی و پستی و رذیلت را اختیار کرده ، و باقی سجایای یک امثال بسکی بدیگران و علوهمت و فصیلت را پذیرد و هم جور ساخته است ، در این شخص که سجایای یک محسوس و مهم حور شده اند ، حتمی است که دائم می کوشند خود را از حبس و تمعید بجات دهند ، و این سبب صدای وجدان و نفس لواحه نگوش او می رسد ، و او را به ایسکه مهران شود و علوهمت داشته باشد و کریم الطمع گردد و برعین میکند .

اکمبوت حی آں است که داید در اطراف طروف و حالات عور کجیم
 یمش از همه داید بحاطر بیاوریم که اگر ما میجوهم اهمیت علم الاحلاقی طروف و حالات
 ینک انسان را ندانیم . نایداین دو فکر را در حاطر برون کنیم . یکی اینکه طروف و حالات
 را نسبت به حیات انسان ینک محیط خارجی صرف ندانیم ، و دیگرش همه واقعات معاصر عمل را
 در حمله طروف و حالات محسوس نمائیم . مثلاً او صناع کواکب سیاره ، حالات مد
 وحرر ، سمت حرکت ناداتها و غیره ، و همچنین تشکیلات طبقات الارضی مماکنیکه انسان
 در آن ریست میکند ، بیر تماماً از حمله طروف پیدا شده باشد اگر چه مکنری از بس
 مواد طبقات الارضی در و دعال را در حمله طروف و حالات موثر سلوک آورده است ،
 و بیر توانگری و فقر ، صحت و سقم را طروف مهم تری بشمارد و همچنین محیط اجتماعی
 انسان برد نامرده در حمله طروف موثر بحساب میرود . ولی این کار طوریکه ظاهراً
 معلوم میشود ، آنقدرها آسان نیست که طروف و حالات انسان را از نقطه نظر علم الاحلاق
 مشخص کرده نتوانیم و بهر صورت طروف و حالات انسان نسبت به او امر خارجی نیست ،
 و آن را خارجی هم باشد نارهم جزو حیات او شده است و این است که شاحت طروف و حالات
 بیشتر متوقف است بسجته انسان .

(۱۸) عادات : ارسطو اهمیت عادت را در مقابل اصول سقراط قرار میدهد . سقراط

میگفت که فصیلت نوعی ارمعرفت است ولیکن این دو عقیده به آن اندازه که ظاهراً مخالف
 همدیگر معلوم میشود آنقدر مخالف نیست . مکنری هم همانند فلاطونی بو و فارابی عقیده
 دارد که این دو بطریه ارهم چندان تحالف ندارند . مکنری میگوید فصیلت بمان اندازه نوعی
 ارمعرفت است که بمانقدر نوعی ارعادت برهست که گویا فصیلت نه هر دو متکی است و هر
 کدام ارسقراط و ارسطو دیک پهلوی آن اهمیت بیشتری فائل شده اند . مردنا فصیلت کسی است
 که همیشه در عالمی ریست می کند که آن عالم را و طبعه نشاء نهاده است ، و برنگی متواتر
 و مسلسل درین عالم و طبعه ، در حقیقت عبارت است اراعادت . و اما در عین حال این فصیلت
 نوعی اربصیرت و معرفت هم گفته می شود ، مردی که در عالم های مختلف ریست می کند ، اشیارا
 عادتاً به راه های جدا گانه می بندد ، یعنی اربصیرت شیشه های ملهوبی مشاهده می کند ، و

آدم (ع) ملامت را بگردن حوا می انداخت و حوا شیطان را ملامت میداد است . ولی خداوند عالم سرائر است و هیچ گناه باری نمی خورد و اربین است که همه شایرا ارحمت برون را بد. اما وقتی که ارحمت بر آمدند آدم و حوا فهمیدند که محرك ایشان داخلی بوده و تسویل خارجی بپس از نفس شان نائید یافته است، و ارا است که نه توبه و استعمار و انا بت پرداختند و تنها نفس خود را هم طالم و هم معلوم شماختند .

در معالجه اجزای اخلاقی مثلاً . درباره می پرستی (افراط و ادمان حمر) نقطه حساس

این نیست که تسویل را ملامت کنیم، بلکه اصل این است که اس آرورا پدرو و انگوئیم

(۱۶) سلوك: لفظ سلوك بعضی اوقات بمعنی وسیع تری استعمال شده است که شامل همه اعمال حیاتی است و یا همه اعمال حیاتی که متوجه عایه باشد، که قرار روایت مکمری، سپس سلوك را نه این معنی استعمال کرده است. و حتی نامبرده حر کات حیوانات ناعمه را نیز سلوك نامیده است ولی سلوك نباید نه این وسعت اطلاق شود، و اگر چه حر کات حیوانات ناعمه بپس بدون عایه نیست، ولی درین هم شبهه می باشد که آن عایه، عایه شعوری قصدی گفته میشود، و اربین است که کات افعال ارادی را چنین میگوید که متوجه مفکوره عایه است که درین صورت گمان میشود حیوانات ناعمه تری که بواسطه سلیقه رهنمائی میشوند انچنین مفکوره داشته باشند، حیوانات ناعمه عایه حرکت میکنند ولیکن جانب آن عایه قصد حقیقی ندارند. آنها عرصی دارند اما مقصدی ندارند. ولی با این هم سپس معترف است که اعمال بدون مقصد در حمله سلوك محسوب نمیگردد، و اربین رو بهتر است که لفظ سلوك را بآن افعال مجبور کنیم که نه تنها نه عایه تعلق شده میتواند، بلکه بصورت قطعی مولود قصد باشد. سلوك يك انسان عمارت است از نظام مکمل آن اعمالی، که بر حسب سحیه او بعمل آمده باشد

۱۷ حالات و ظروف: سابق گفته شد که سلوك نه سحیه از ناط ارد یکی دارد

ولی البته اعمالیکه در اثر ظروف يك فرد ایا میشود، نه تنها بر طبیعت معلوم و حدت شعوری ارمتمکی است، بلکه بر شرایط و محیطیکه حیات او اربین آن عومر می کند بپس اتمکادارد، و اربین سبب است که بعضی ها گفته اند که سلوك انسان مربوط نه سحیه و ظروف است.

است که نار ارسطو میگوید «هیچگاه انسان خوب شده نمیتواند تا وقتی که از اعمال شریبه لذت نگیرد» و نه هیچکس مردی، را که از فعل عاد لانه خود لذت نگیرد، عادل گفته میتواند، و نه هم سخی آن کسیست که از سخاوت کسب لذت نکند و علی هذا القیاس» علاوه بر آن عادت طبیعت ثانی میگردد و از این سبب اعمالیکه عادت میشود غالباً بحیث يك عریه گشته و در ایفای آن هیچ نوع رحمتی حس نمیشود.

از جمله صفات ذاتی عادت این است که همه طوعی و بد و ن کدام تکلیف از انسان صادر میگردد که گوئی از محرك غیر شعوری بعین میگردد، این عادات دو منبع دارند یکی مزاج و حاصلت، و یکی هم عقده‌ها. «عادات بد» امثال بد مزاجی و انحراف و عدول از طبیعت و عادت اسکار ذاتی تماماً از خاطرات بد پایداری شده، یعنی از عقده‌های بد، سرچشمه میگیرد عادات خوب مانند عادات مطالعه و عادات بد و کرم و عادات حسن خلق، از حاصلت‌ها و سخا یا نئی نشئت میکنند که انسان آنها را کسب و قبول مینماید.

در پس هر عادتی حدیه ایست که محرك آن عادت گشته میشود، اگرچه عیب‌ها عامه برخلاف این قاعده است، ایشان میگویند اسباب بعضی از بی انقضا می‌های عصبی و سلوکی، امثال اقره‌های عصبی، بد مزاجی، میلان اسکار ذاتی، عادت محض تکیه میکنند و حدیه را در آن دحلی بیست، و ازین رو در نظر ایشان عادات عبارت از اعمالی است که جسم و با عقل فقط ازین جهت آنها را ارتکاب میکنند که قبلاً از نجات کرده است و بد و ن این دیگر دلیلی برای عمل آن موجود نیست، ولی به عقیده هید و باقی پیروان جیمز James ممکن نیست که عادات حاصل و بدون حدیه موجود باشد، جیمز میگوید اگر شما پارچه کاعده و با قماش را قات کنید بعین است که اس اشیا قات شده نقات شدن خود میلانی میکنند، ولی این میلان آن ها قات شدن، عادت گفته میشود، بلکه دا نا تبدیلیست در ساختمان آن کاعده و با قماش، نه در وظیفه آنها، و قتی که کاعده قات شد آنگاه آن کاعده دیگر نمیتواند سر خود بوقت خود قات شود، و نه هم بد بخانه پتلون ما که اگر يك دفعه او توشد، هر شبه بوقت خود بتواند سر خود قات خود را تجدید کند.

ارین سبب برای اینکه دارای فصیلت باشیم نباید عادتاً ما لك بعضی انواع معرفت و بصیرت بگر دیم و نه این طور نظر به سقراط و فکر ارسطو هر دو صحیح است، فصیلت هم نوعی از معرفت است و هم نوعی از عادت. عادت در حقیقت به اصطلاح اخلاقیون عبارت از رسم و رواج ما نیست و نه همسنگ اوصاف و رفتار و گفتار ما، و نه همپایه طرز لباس پوشی و نه هم بالآخره طبعاً اران افعال نیست که آنها را کارهای اثر ما نیک در حقه دوم میگوئیم؛ بلکه عادت در اصطلاح اخلاق، نمود قصد و اراده است؛ عادتیکه اهمیت اخلاقی دارد عاداتی است که مربوط با انتحاب عمدی و قصدی است؛ و انتحاب عمدی متمسکی است بر عمل و فکر برای اینسکه ماحق و صواب را انتحاب کنیم و نه فکر این باشیم که اینطور انتحاب دارای اهمیت اخلاقی است؛ ما نباید بد و آ بدانیم که حق و صواب چیست؟ اگر بپرسیم ما از قصاص هدف اصابت میکنند، نباید بگوئیم که ما هدف و عرض صحیح و حقانی را انتحاب کرده ایم؛ اراده و قصد صحیح متمسکی بر بصیرت راست و صحیح است، اما اینکه آیا ممکن است که بدون قصد حقانی، بصیرت راستینی داشته باشیم، مسئله دیگری است که عمقرب به آن تماس پیدا میکنیم؛ ولیکن چیریکه فعلاً سردست است این است که بمسیم سقراط از کیفیت خود که «فصیلت نوعی از معرفت است» چه مقصدی داشته است مقصد او متمسکی بر این نقطه نظر است که مرد فاضل دارای نوعی از بصیرت عقلی میشود؛ و در عین حال هم بمسیم که ارسطو هم راست گفته که «فصیلت نادت است» ولیکن این عادت که منظور ارسطو است عبارت از محض يك عمل ارادی و قصدی نیست، بلکه مراد او از عادت يك حالت مستدام و متواتر سحیه، و لك اشغال عمیق و پایه دارك «دیباي» معین است.

نقطه دیگری که درین باره باید در نظر ما باشد، این است که عادتیکه به اینطور عادت میشود لیدید میگردد، مرد یکسکه سحیه خوب دارد، کسیست که دلچسپی مهم او درین يك نوع عالم اخلاقی معینی قرار میگیرد؛ پس مرد یکسکه به این سحیه باشد، و بر حسب دلچسپی خود کار کند طبیعی است که کسب لذت میکند؛ و ارین

ارین برداشته شود، ماهوری این عادات نیز طمعا خود بخود از بین برود. زیرا که جریان آب خود بخود فوراً بمجرد قطع شدن سر جسمه قطع شد نیست.

همه قوایمیکه در دنیا برای تشکیل عادات خوب وضع شده است نمیتواند که يك عقده بد و مریضانه را که موجب عادات بد شده است استیصال کند. مثلاً طوریکه هیدروفلد حلایب میکند. حامی بشد میکوشید که عادات خوب را در خود تشکیل کند و حتی خیلی سعی بود که همه صوابت حیمرا درین باره عملی نماید و بالاخره هم توانست که تا يك اندازه ناچاره بحاله خود بسازد، و این خود علامه بود که شاید نتواند تا دیگران نیز گذاره کند ولی حاله او طمعا حامی بی دوقی بود و هیچ بیدار نیست که کدام وقت بمیرد و این بی دوقی خود روری مرد که مصادف بود با انعقاد مجلس تیار و همان روری بود که حاتم مدکور دید که این همه رحمت او درین باره بی فائده است، زیرا که همه مردم ما بحاله مرحومه اش بی دوقی اند.

و این است که دیده میشود، مجرد دیکه عقده ها از بین میرود و عادات مربوطه آنها نیز بطوری قطع میشود، مانند اینکه قطع جریان برفی، چراغ های برق را خاموش میکنند، و این عملیه در بدوشیوع دین همین اسلام بحو بی مشاهده شده است زیرا تبدیل دین عموماً عقده هارا از بین میبرد و این است دیده شده که اشخاص بدعادت و بد عمل، و کج خلق و پسر قساوت، مجرد بیکه بدین اسلام مشرف شده اند، همه آن خلق های جاهلیت را به يك نارگی از دست دادند، و ادهان شان از همه نقوش سابقه پاک شده و برای انطباع بملسکات و مکاترم حضرت متمام احلاق (س) حاضر گشته است.

و وقتیکه عقده ها باحدمات خود از بین برود، عادات بطوری از بین برود که دیگر عود نمیکند، و حتی مثلاً شخص ناده پرست دیگر نمیتواند که کتاس پر و قدح حالی را در مقابل چشم خود ببیند.

پلی اگر يك و طبعه، حواء عقلی باشد و حواء جسمی، بروی کنار آید شبهه بیست که بهمرای آن تبدل ساختمان عقلی و با جسمی در صورت میگذرد، که این تبدل موجب آن میشود که عمل تکرار شود، ولی با این هم این تبدل نمیتواند که عملی را ایتکار کند، و با دردت خود عادتی را تشکیل دهد بطوریکه هر عادت فبریا لوی محتاج بمحرك خارجیت، بهمین صورت، هر عادت عصبی و با عقلی محتاج جدنه است که آنرا بحريك میکند و اگر چه این جدنه بههیچ صورت خود را ظاهر هم نکند، مردی که از رلر له میترسید شمی ساعت دو بجه شب يك بکمان شدید رلر له بیدار شد و بيك دهشت شدیدی دچار گردید که این دهشت در او بحیث عقده حای گرفته و موجب عادت او شده بود، و چون این عادت نادو بجه شب همراهی داشت، لذا هر شب بهمان ساعت، شخص مذکور ارحواب بیدار میگردید، پس در ماورای این عادت، عقده بود که با حد باب خود آن عادت را سلسله جنبانی میکرد

و این است حال همه عادات سلوك و سحیه، و اگر انسان مبدع هر عادت را حسهتجو کند خواهد دید که مبدع آن اصلاً کدام جدنه بوده که آن از نباط داشته است و کسوم آن جدنه حرکت کرده که موجب عمل آن عادت شده است، و حتی که عادت هر روره در حقیقت اظهارات آن آرر و هاست که پس پاشده است، این بطریقه در معالجه عادات بد، و تشکیل عادات خوب حیلی مفید است، هیچ عادت خوب را ای سمت حقیقی شده نمیتواند، الا اینسکه در پشت سر آن يك دسته بررگی از سحابای صحیح جدنا تی موجود نباشد عادات خوب اگر ارحداب صحیح الهامی نداشته باشد دیگر دوام و نقائی نخواهد داشت، و مانند تقویم پارینه برودی از کنار خواهد ماند

اگر عادات ازین نقطه دیده شود که (عادت محص است) در آن وقت باید چنان عقیده کنیم که معالجه آن مانند طول زمان و تربیه طولانی و ایجاد عادات خوبی که محال آن باشد صورت بگیرد، ولی اگر عادات از پهلوی این عقیده تازه مطالعه شود، و عقیده شود که ایضا از يك منبع جدناتی تعدیه و تممیه میشود، پس درین صورت علاج اصلی آنها چنین خواهد بود، بکه همان عقده جدناتی که سر چشمه حقیقی آنهاست

ماورای عملیات علم النفسی، «خودی» عمیق تر و عالی تری بر هر خود است که نه
 حیث مبدءاً توحید همه عواطف، و هرگز اتصال آنها شناخته شده است که گاهی کلمه
 «خودی» به آن خودی عالی و نهائی بر استعمال شده است، ولی آن چیزیست که فعلاً در اینجا
 موضوع بحث شده نمیتواند، و اینها مراد ما از خودی همان مبطومه عواطف و حصول است.
 اگر چه شاید این سوال هم پیدا شود که اگر خودی مجموع عواطف و حصول
 باشد پس آن قوه ورشقه که اینها را با هم جمع نموده است چیست؟ و مبدء از تماط
 این انتظام کدام است؟ بلی، قوه جامع و مبدء از تماط، همانا این است که همه اینها
 جانب يك مقصد مشترک می پویان شده اند و ما از این سبب آنرا (خودی منظم) میگوئیم
 که این خودی حروی است از مجموع خودی فردی ما، ولی چون مقصد و مرام مشترک
 دارد لاجرم این جزء هم بحیث يك وحدت، شکل مجموع را بخود گرفته و وحدت آن
 در اثر وحدت و طیفه آنست. هر عصوت از این سبب نه حیث يك عضو واحدی شناخته شده است
 که عنا صری که آن عصور را تشکیل داده اند، بحیث مجموع در راه يك مقصد کار
 میکنند، و در حقیقت این چیز است که آنرا بحیث عضو واحد معرفی نموده است.
 در همین اساس است که همه ححیرات اعصائی ما نند، دل و شش و غیره، چون يك و طیفه
 متوجه اند، از این سبب نام يك عصوت جدا گسا نه یافته اند، و سار عیناً بهمین ترتیب است
 که همه اعضای جسم بمشارکت هم دیگر و طیفه رایش میبندد، و با این طریق عضویت فردی را
 میان می آورند، و ما را اگر گامی بر اثر بگذاریم و ببینیم که تعداد زیادی از افراد يك چیزی
 که مشترك است گردیده شده اند و در راه عایبه و بصال العین واحدی همه گشته اند، خواهیم گفت
 که ایشان بريك هیكل منظمی را که مملکت و یا حکومت می نامیم تشکیل نموده اند پس دولت
 نیز بماتند دیگر وحدتها از يك تعداد افراد تشکیل شده است. نه محصا رینکه
 این افراد را در خود جمع کرده است، بلکه از این جهت که همه
 ایشان را و طایفه بريك عرص مشترک کسی بسک را مبدءاً حسته است
 و ایشان تا آنوقت، بحیث يك مجموع و يك ملت، شناخته میشوند، که با هم در و طیفه خود
 مشرک باشند، و هر وقت که تشریک مساعی و طیفه شان از بین برود، آن وقت موجودیت
 خود را بحیث يك ملت و یا يك کشور و یا يك مملکت از دست میدهند.
 و بهمین صورت «خودی منظم» نیز مشکل است از يك تعداد عواطف و حصولی که

(۱۹) خودی منظم: لفظ خودی شاید بمعنی ریاضی تعبیر شود و واقعاً

پیش از آنچه مردم تصور میکنند اساس دارای خودی های متعدد است و نه این که خودی عده ایست و به اطفال خود خودی جداگانه است؛ بشریک معامله خود دارای خودی نوع دیگر نیست و بعد از خود خودی مخصوصی را میپسندد.

و اینها مو صوع ما آن خودیست که ما آنرا عموماً می شناسیم و آنرا خودی «منظم» و یا خودی مسلم می نامیم، و همین خودیست که بهمه مطالب عملی در کار میشود، بطوریکه عریضه ها در اطراف اشخاص و یا مفکوراتیکه پذیرفته شده اند، جمع و ترتیب میشود و عواطف را تشکیل میکنند؛ بهمین صورت عواطف بر بنود خود گردد مفکوره ها جمع و ترتیب میگردد و این خودی را تشکیل میدهد.

«خودی منظم» را باید چینی تعریف میکنند «جمع و ترتیب عواطف و حصول مسلمه» این خودی متشکل است از همه عواطفی که حساب حاشیه، حساب و کشور، و غیر عواطفی که حساب ریاضیست، محنت حیر، راست پوری داریم، و غیر هر کس است از چنان حاصلی که مانند روح صمیمیت برده ناری و همت است، و شاید هم از طرف دیگر خودی متشکل از عواطف و حاصلی مانند قساوت، شهوت، حرص و جبین باشد، ما باید این (خودی منظم) را از «خودی» که تماماً خودی نفسی است جدا بشناسیم، و قتی که میگوئیم «من» از سوابق خود جلو گیری کرده ام، «من» نگذاشته ام که عرصه خواهشات خود شوم پس ما «من» را در اینجا بر فردیکه تماماً نفسی است اطلاق نکرده ایم و مقصد ازین «من» فقط آن جزء فرد نفسی است که بمقابل سوابق و خواهشات ما ایستاده شده است و ایست خودی منظمی که در مباحث اخلاق عملی اصطلاح مهمی شده است.

ما این خودی را شاید «خودی مقبول و مسلم» نیز بگوئیم زیرا که این خودی متشکل است از افکار و احساسات، خواهشها و مقاصدیکه ما آنها را از خود جدا ساخته و شناخته و مقبول کرده ایم، و نه همراه آنها است که ما خود را همیشه یافته ایم، و هر وقت که «من» گفته ایم توأم به این افکار و احساسات و خواهشها و مقاصد بوده است، «من» متشکل است از آنچه که در «خود» مقبول کرده ام و این است خودی بمعنی کلامه. این خودی از «خودی عمیق» نیز جدا است، زیرا این هم عقیده شده است که

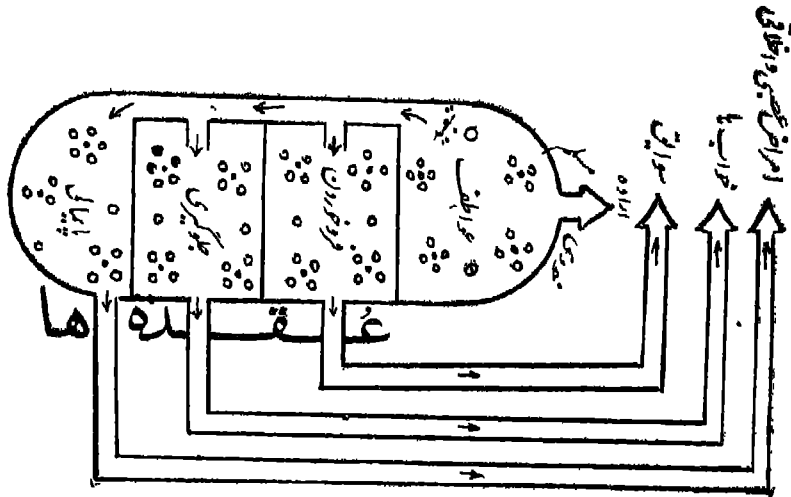
که نه پرده های فرو خوردن، و حلو گیری، و پانامالی، و فشار، بعید شده، و عقده هارا بشکلی داده است، و این عقده ها میکوشند که برای خود راهی پیدا نموده و خود را به شعور رسانند، و این اراده و مقصد، سدود و مواجعی ایجاد کنند، گوناگون مجموع دایگرام عمارت است از خودی نفسی، و حصه پیش روی عمارت است از (خودی منظم و یا خودی مسلم) .
 و این بحوبی ظاهر میگردد که باید اهمیت اراده را در سلوک انسانی بحوبی بشناسیم و هر وقت که خودی نتواند بحیث يك وحدتی ایفای وظیفه کند، بهمان وقت خودی ارس می رود، و برودی ارهم می باشد و اعمال و سلوک ما بحیث احراء پرا گنده و بی نظم ارهم بحری میشود، و عریزه ها و سوابق، سربله و سر خود میگرددند، که مادر حواب و در عالم هدنان، عین خودی های خود بیستیم، اگر چه همان ورد های نفسی بوده و هستیم کوشش بررگ حیات ما اینست که خود را در يك وحدت عالی تر و مملول در ما کنیم و کرامت حقیقی خود را بدست آوریم این اشتقاق حاصه تکامل، یکی از عناصر جوهری ماهیت ما است و يك سوق فطری است که اراں سر نار رده نمیتوانیم

هر زمان که اراده از احراء ی وظیفه میماند بهمان لحظه خودی هم اربین می رود و این است که مرد قوی الا راده طبعاً دانیات و سحیه قوی دارد . دانیات انسان کیف « خودی » است و اراده، و طیفه « خودی » است، و هم اراده علامه فعالیت حیات یعنی حیات خودی است تا وقتی که انسان اراده خود را بشکارت می اندارد نشانه حومی است که سحیه و دانیات خود را حفظ کرده است

(۲۰) انسان سحله : حیات اخلاقی، طوریکه گفته شد، عبارت است از تعمیر يك سحیه، و آن عمارت است از رنده گی کردن در يك دنیا ی معنی، که این دنیا همیشه خوا هش مند است که عرم ها مصمم و نوع آرزو ها هم آهنگت باشد، و این است که میتوان از اعمال ابسچمین سحیه پیش کوئی بود، و این است سحیه کسیکه او را مستقیم الاحوال میگویند و این سحیه است که بعضی کارها را ایجاب میکنند، و بر سر همین معنی است که گفته اند که « ضرورت برای حیات اخلاقی ضروری است » ولی اس ایجاب و ضرورت منافی روح حقیقی آزادی نیست زیرا ضرورت عبارت از اساق يك سحیه است و آزادی از طرف دیگر صرف معنی این است که خارج از سحیه کدام عرم و تصمیمی از هیچ طرف حاص فعل بعمل نیامده است. پس يك مردند، يك مفهوم میتواند و مفهوم دیگر

هر کدام از این ها برای خود موجودیت جداگانه دارد، ولی تا وقتی که موجودیت های این عواطف و حصول صورت متحد برای يك مرام و يك صب العین کار کنند تا آن وقت خودی منظم، در اثر این نظم و ترتیب، موجودیتی خواهد داشت پس خودی ذاتاً وحدتی است از روی طبیعه، نه از روی ساختمان، که ما نباید این طبیعه خودی را طوری که هیذیبند میگوید «اراده» نامیم اراده فعل خودی است و ازین جهت خودی بحیث يك عضویت و بحیث يك نظم و ترتیب، متمکی است بر اراده

بطوریکه عواطف و حصول مقبوله موجب تشکیل «خودی» میشود، همان طور فعالیت خودی که حالت ابدیل بویان است (اراده) نامیده میشود عده ها چون قابل قبول بوده اند طبیعی است که رد گشته اند، ولی آنها ناعزیره های بهینه که بطور طبیعی از عرض و خود ممنوع شده اند، از طرف دیگر راه دیگری بطور قویتری شکل سابقه ها، و جوابها و علائم و ورزشکستگی اعصاب، و حتی رنگ عقده ها، خود را نمایان ساخته و بطور مبارزه ناخودی منظم و اراده مشت و گریبان میشود، چنانچه در انگرام دیل تا در حه مسئله را تمثیل میکند.



این دایگرام تا يك اندازه میتواند درمفکوره جدعت کند، آنچه که از عواطف و حصول قبول شده است، خودی مسلم را تشکیل نموده است، که نه رهمائی پیکان اراده طرف عایه مقصود روان است آنچه که از عواطف و حصول قبول شده است همان است

عبارت است از شعور و از وجدان (۱) و این هر گراست که حرکات نشئت میکنند و این جهت است که آن حرکات را تطوع نامیده ایم.

(۲۲) آزادی انسان: و این هم حیوانات آزادی کساملی را معنی کامه مالک نمیشاند،

خودی آنها صرف عبارت است از حس آمی آنها. حیوانات «عالم» مشخصی ندارند که آن رجوع کنند. ولی «خودی» انسان عالمی است که انسان از روی عادت در آن ریست میکنند که حیوانات باین معنی آزادی انسان را ندارند. اگر ما فرض کنیم که حیوانات فکر میکنند و با سخن میگویند، یقین است که اگر فرصتاً این طور اعمالی نه آنها سبب داده شود، این نسبت به «خودی» شان داده میشود، بلکه بگفته مکنری منسوب است به جدات آمی ایشان. اگر چه یقین است که بعضی تداعی و نسلسل در اعمال حیوانات هست و هم یقین است که تا اندازه اراں پیش برسی هم شده میتواند، ولی این حیوانات هر گز عوهی ندارند و هیچگاه دارای فکر نیستند و هالنتمجه نمیتواند لحظه های شعوری خود را ربریک وحدتی بیاورد. اما انسان بالعکس در بین عالم «سجیه» خود رندگی میکند و چون حدبات آمی او هیچگاه از سجا بای دانی او نمیشود. گزده نمیتواند از این رو این حدبات در حقیقت مال او شناخته نمیشود. اعمال او وقتی اعمال خودش شناخته میشود که «خودش» آنرا اجرا کند و به عبارت دیگر و قه که اعمال او ذاتاً از مرکز «دنیای» استیادی او بهمان کند. و باین صورت انسان دارای عالم هر گز عملی است که بر نظام عقل و بدستور آن کار میکند. و باین مفهوم است که اعمال او تماماً آزاد است که حیوانات نایند که اعمال بطوری دارند، باین آزادی نمیرسند.

(۲۳) بلندترین آزادی: و باینکه سنگ تماماً ناراده خارجی حرکت نمیکند و باینکه

حیوانات از خود تطوعی دارند. ولی انسان آزادی را بیک مفهوم بلندتری نسبت آنها مالک است، ولیکن آیا همین آزادی عادی انسان بلندترین آزادی است و باینکه از این هم آزادی بلندتری موجود است؟ آری از این نیز آزادی بلندتری و عبارت دیگر «خودی» عالی تر و بلندتری

(۱) وجدان به معنی فلسفی خود را به معنی اصطلاحی اخلاقی حدید

نمی‌تواند که مصدر ر فعل حوب شود . او نمی‌تواند که مصدر کنار حیر شود ، زیرا که این‌طور يك کنار حیر از آن چنان سحیة ند بعمل آمدنی نیست . يك درخت فاسد نمیتواند هیوة حوب بدهد . ولی مرد بدتیر میتواند که عمل حوب کند ، زیرا که ماورای سحیة ند اودنگر چیری موجود نیست ، که بتواند او را از عمل يك ناردارد .

(۲۱) تطوع (۱) حیوانات : اگر ما آرادای عمل حیوان را به حماد و بهات

مقابله کنیم بحوی حیوان دید که در حیوان يك نوع حرکت ارادی موجود است ، زیرا که اقدام آن به جنبش و به عمل مانند سنگ و چوب ، مربوط به چیزهای خارجی نیست . بلکه سلوک آن تماماً بر حسب احساسات داخلی آن است . علماء طبیعی میگویند که سنگ هم تماماً به محرك خارجی حرکت نمی‌کند . هیچ صحره ممکن نیست بدون رضای خودش بر زمین بیفتد ، آچیری را که ما قوانین طبیعت می‌نامیم و بهر ما آن صحره ار زمین سر می‌کشد و با باطاعت آن صحره بر زمین می‌افتد ، آن چیز قانون طبیعت صحره بیر میباشد . طوریکه قانون اشیاء خارج صحره بیر هست . روفاء ، می‌نالد و بند یوار بالا میرود و بدرخت می‌پیچد . زیرا هیچ چیری آن را رین عمل آن مانع شده نمیتواند ، زیرا که قانون عام فطرت آن را چنین امر کرده است . پس قانون فطرت در داخل آن ، وهم در خارج آن ، يك پیمان به يك قوت است . سیارات مانند هیا کل در حشان ، آرادانه پرامون حورشید میگردند (۲) و حورشید آنها را جذب میکند ، ولیکن اگر در آنها میلان محدود شدن نباشد ، حورشید آنها را جذب کرده نمیتواند ، و این هم نمیتوانیم بگوئیم که سیارات و باطبایع ، بیجان در حرکات خود کدام تطوعی دارند . تصمیم حرکات سیارات بدریعة خودشان نیست زیرا که « خودی » در ایشان موجود نیست و فقط قانون است که هم در داخل ؛ وهم در خارج ایشان وجود و حکم فرمائی دارد . و بگردان موجودات جوی هیچ مرکزیتی موجود نیست که حرکت بآن نسبت داده شود ، ولیکن در جاووران واقعه این طور نیست ، در جاووران « خودی » موجود است و هر کوی هم است که حرکات به آن نسبت داده شود و آن خودی و آن مر کر

(۱) تطوع یعنی Spontaneity

(۲) عین عبارت هیکل است که از مگسری نقل شده ،

(۲۴) اندازه جبر و اختیار: تا ایسجا معلوم شد که انسان در «خودی» های

بست خود، اختیار کمتری دارد و درین خودی ها بیشتر محکوم حدیاب و سوانثق است و احتمالاً انسان در «خودی» های عالی ریباد تر است، و این نظریه معقولیست، زیرا همیشه قواستین می کوشد که مکافات را بدون کم و کاست اعطا کند، ولی در باره محاربات سعی می کند که درجه کمتری را بدهد، و این است که در کتب آسمانی ایهای وعده حتمی است و اجرای وعید حتمیتی ندارد، زیرا اعمال خیر بیشتر اختیار بست و در اعمال شرشائمه مجبوریتی موجود است ولی بار هم چون مسئله حر و اختیار، از قدیم تا کنون، مسئله مختلف و بیه مانده است، باید در شماره قدری روسی بیداریم که حواسده اخلاقی این اختلافی که بعضاً بین فلاطون و ارسطو موجود بود در اسلام بین جبریه و معتزله و هم در دنیای امروزه بین امثال شوین ها و رو- پیپورا، و بعضاً بین کانت و دیکارت، حکمفرماست قدری واقف شود، زیرا مسئله جبر و اختیار مسئله خیلی اساسی اخلاقی است و باید در آن قدری بحث نمود.

بعضی ها در جبر خیلی علو نموده و انسان را مجبور محص تصور کرده اند و نایبمهم نکو شیده اند که انسان را مسئولیت نماها خلاص کنند، و از طرف دیگر دسته هم انسان را مختار مطلق دانسته و درین حال بار هم در باره عقوبات او از قساوت کار بگریخته اند که در هر کدام این دوشق نواقصی موجود است زیرا اگر انسان مجبور محص باشد باید هیچ صواب و عقابنی بر اعمال او مترتب نباشد، ورنه در حق او نباید ظلم محسوب شود، و هم کسیبکه انسان را مختار محص می شناسند، نباید اعمال حرووی و کلی او را بر تراروی دقیق مسئولیت بیاورند و هیچ دره را فرو گذاشت نکنند و از کم و کیف عقوبات چیری را کم نمایند. و این است که مذهب حق در اسلام همان مذهبیه است که تمام (بین-بین) مشهور است که نه انسان را مجبور محص میبشاند و نه هم مختار مطلق، و بلکه بطوری که بعضی علمای حقانی گفته اند «مختار نیست مجبور و ببادریست مصطر که افعالش اختیاری و اختیارش اضطراریست» (۱).

(۱) بس فوس عین عمارت محمود حروری است در رساله حر و اختیار.

نیرو وجود دارد که عبارت از خودی عقلی باشد یعنی آزادی عالی تر و با آنکه بلندترین آن است که از هر کس و هر ماند هی «خودی» عقلی صادر شده باشد و مسا واقع شده که انسان حس کرده که عمل غیر عقلی او در حقیقت عمل خودش بوده است و وقتی که بوشعش بوی ماهی را آزمایش کرد، دانست که این فراموشی از خودیء هاست او پایان تراست و این است که آنرا به شیطان نسبت داد

انسان عالم‌آسه خودی دارد یعنی آن خودیست که پست و نه نشین در دحام رند گسب و آن خودیست که رهام اختیار خود را از دست میدهد و نفس و شیطان بر او حکومت میکنند و این است که خداوند حمر و میسر را که اعمال اشخاص پست است، به شیطان نسبت میدهد، دوم آن عبارت از خودی متوسطی است که در عالم اعتیاد اب و خود دارد و سحنه اکثریت را تشکیل میکند و همین خودی است که خداوند در باره آن میفرماید «انسان در زبان است» و «انسان در سحنه شاکلی و در آسای بیخیل است» سوم آن خودی اعلی و خودی رین است و آن خودیء است که بر حسب عمل راستین و قلب سایم کار فرماست و آن است که سکینت طمأنینت می آورد و آن خودیست که با خدا سبب خداوند میفرماید «بند احتی آن گاه که اندا حتی ولیکن خدای اندا حب» و این همان سنگینست که پیغمبر (ص) به ناروی اعتقاد حارم در روی جهل و بی نفیسی و بد اخلاقی انداخته بود. و آزادی حقیقی آن است که عمل از خودی عقل سلیم و مجرد نشئت میکنند و این است که خداوند این عمل پیغمبر (ص) را آفندر میستاید که آن را بخورد مسوب میسند. بر استمایش بیشتر به آن افعالی منوحه است که احتیاری باشد و عملیکه احتیاری باشد فعل انسان بیست. و انسان نه فعلی که نکرده است موجب ستایش شده نمیتواند خداوند میفرماید «چشم دارید که ستوده شوند نکاری که نکرده اند» در خودی پست که اول دگر شد آزادی وجود ندارد. زیرا در احوال «خودی» انسان، ننده و برده حدبات و سوا ثقی است در خودی متوسط، آرا دی هم متوسط است زیرا سحنه در این «عالم» ارشوائت حدبات حالی نیست اما انسان درین «خودیء» رین عقلایی خود دارای آزادی بهائی و رین است.

میان می‌آورد که در حور آنهاست. مفهوم احمار این است که حالات موجوده حتماً توسط حالات و شرایط بیشتری نقشه و فیصله و انصراف یافته‌است و هم حالات موجوده بدون خود بصورت قطع سر نوشت حالات آمده را مشخص کرده است. یعنی که حال نتیجه حتمی گدشته‌است و آیمده هم نتیجه ضروری حال .

حالات اشیائی که در بدو افریش خلق شده اسب ایجاب آرا نموده است که تاریخ تمام آیمده کما ثبات را تثبیت کند. زیرا فطرت، چنان معلوم میشود که در يك طریقه لایتمیر و لایتمدنی که قبلاً از طرف مقدر حقیقی تعریف یافته است سپر میکند و از سمت خود بیرون نمیرود. پس نظریه حس اینطور میگوید که اگر کسی بتواند از شرایط و حالات موجوده، شرح و تفصیل مکمل و واقعی بدهد، در آنوقت انسان می‌تواند که حالات آیمده تمام کما ثبات و حتی هر حصه آنرا معلوم کند. شروع مادی فلسفی حس، طوریست که شاه سلیمان میگوید، تاریخ در حشانی را در او پدید برای خود احصال کرده و شخصیت های بررگی امثال گلیلیو و ویوس، پیروان این مکتب اند زیرا که ایشان معتقدند يك دنیای هیگایک ما شدند.

حال مستورات مثل هم از معتقدین شدید این مکتب است که میگویند اختیار، توسط محرک خود مشخص میشود و محرک هم تابع حال نیست که قبلاً مشخص شده است. و حالات روح و جسم هم در آن شامل است .

لاپلاس، بزرگ خود، ممکن میداند که عقلی پیدا شود و انکشافات آیمده طبیعت را الی مالا نهاییه، پیش بینی و پیش گوئی کنند ولی شرطیکه او را از حجم و سرعت احرام آن واقف سازند. و التیر اینرا خیلی شاد میداند که همه احرام سماوی، قوانین حاربه و حادثه فطرت را اطاعت میکند، و يك موجود كوچك رنده ما اند انسان نتواند بر رعم همه این قوانین و حساب دلخواه خود و بر طبق سر کشی خود عمل کند .

بعضی فراسوی ها عقیده دارند که انسان به شمول جسم و روح خود بدون يك ماشین، چیر دیگری نیست .

در امام دوره تعلیمی بشر، این نواع حسرواحتمبار موخود بوده و کمتر کسی بواسطه است به این نظریه «بین-بین» فرار گیر در برابر اعداء اگر امام بیشتر ی معلوم طبیعی داشته اند طبعاً جانب حس را بیشتر گرفتار اند، و اگر توجه زیاد تری طرف روحیات مندول کرده اند، ریاضه تر طرف فدار اختیار شده اند، و حتی علمای اخلاق بر اصلاً و دواً نمائل فلسفی مخصوصی جانب طبیعیات و بارو حیات یا باقی شعب فلسفه داشته و کوشیده اند اساس اخلاق را بر آن شعبه مخصوص خود بگذارند، و این است که میبیم فلاطون و کلمات اخلاق را بیشتر از پهلوی طبیعت و ما بعد طبیعت میبینند، و از سطود و یکبارت بیشتر از پهلوی منطق و سیمسر و نتیجه از پهلوی شوء و ارتقاء، و سیمورا و زواقیون از نقطه نظر وحدت و حود.

پس از این سبب این اخلاقیون در حسب مسلك فلسفی خود کوشیده اند که بکطرف بها ئی را بگیرند، ولی نظری اعتدال و طرف وسط و طرف اخلاق، و محص از پهلوی نفس ماهیت اخلاق، که همه هستی آن مرهون انداره معین حسرویا اختیار است، کمتر توجهی کرده اند. چنانچه اگر شما در نظریات دیل نظری بیندارید، حقائق شما معلوم خواهد شد.

طبعیون میگویند نایبکه عربره های اساسی چمان میماند که اساس باید به (احتمبار) مطلق معتقد شود، زیرا هر کس مستشعر است که من صلاحیت انتخاب آنرا دارم که این کار را بکنم یا نکنم ولی مشاهده عمیق موجب این اعتقاد میشود که اجباری هم در بین است زیرا این هم برد ما مشاهده رسیده که ظروف و حالات (طوریکه رابرت اوان Robert Owen میگوید) ما را مجبور میکنند که باید مخصوصاً يك راه مشخص عمل را برای خود انتخاب کنیم، همه چیز هائی که در اطراف ما است (چنین بسطر میرسد که همه) يك جریان معظم فطرت است و بر چنین میماند که مبادی علت و معلول و نه عمارت دیگر قانون (علیت)، در همه فعالیت های عالم کون حاکم فرائی دارند، و هم دیده میشود که یکدسته علتها حتماً همان تاثیر و

برای انسان از ناقدی مظاهر طبیعی اختلاف دارد. قانون علت که علم آن را ایجاد می‌کند از اختیار انسانی چیر جدا گانه ایست. زیرا یک حس محدود آرای در اراده ما دیده می‌شود و آن هم ناوقتی که اراده ما منحنه آرزوی خود ما باشد، و اعمال ما توسط یک قوه خارجی بر ما تحمل شده باشد. زیرا آرزوهای ما ذاتاً نتیجه شرایط موجوده جسم و عقل است.

پس معلوم شد که فلسفه عرب هم می‌خواهد به آن مرحله برسد که اسلام به آن رسیده بود. زیرا این فلسفه نیز می‌خواهد بگوید که انسان آزادی محصور و اختیار محدودی دارد و اعمال او اختیاری و احتمالاً او درین حدودیست.

درین شبهه ایست که در فون ایستیم نظریه قوه آتومی «پلانک» یک عمیده جدیدی را بیان آورد که طبیعت بطور لایه قطع عملیات خود را پیش نمی‌برد و بلکه عملیات آن مسندانه و در طریقه حس و حسب فحائست «آبن شتین» نیز اینرا در فیصله‌های منطقی خود نائید نموده و می‌گوید اقطاعی که در عملیه طبیعت است بالعسر و قانین علت را ماطل می‌کند.

مبدأ بی‌ارادگی طبیعت که از طرف آرن بر گ Hresenberg معرفی شده است برای ما مجال می‌سازد که بتوانیم بدانیم که طبیعت کدام وقت فعالیت می‌کند. این عدم ایتقان یک چیر عمدی محص نیست بلکه چیر نیست که (بفکر ایرن بر گ و امثال او) لازم کائنات است. فیلسوف‌های ناستان می‌گفتند که طبیعت در خلاف حلاء است ولی کنون گمان می‌کنند که طبیعت در خلاف اتصال و تسلسل و برصد دقت است.

درین روزها خبریت فلسفی نائید کمتری را حتی از طرف طبیعت نیز می‌یابند. پیش‌گونی که پیشتر تصور می‌شد، کمون بدون یک احتمال محص، قوت بیشتری ندارد. زیرا معرفت بر کمتر این قدر می‌تواند که تخمین بر کمتری را در آن باره تقدیم کند، اما نمیتواند ایتقان حقیقی بدهد. در یک پیمانۀ بر گ مظاهر یک اندام را حریت موجود است ولی در یک پیمانۀ کوچک مظاهر خبریت، بیش از یک اندازه کوچکی نیست. آتوم‌ها مانند ناقدی جمعیت‌های بر گ توسط احما رسر نوشتی خود کنترول نمیشود، بلکه توسط احصائیه قوا این رجحان مراقبت می‌گردد.

بعضی از علمای فزیا لوزی و سیکالوژی عقیده دارند که احببا و يك شرح
 هناسپست از مظاهر حیه طبیعت، زیرا که قوانین میخانیک و طبیعی کیمیاوی علمی السویه
 مواد رنده تطبیق شدنی است

کامیابی تجربیات متعدد علمی در قرون ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ قوانین علت را حیلی
 تا نید می کسد و بطریقه جبر را حلی قوی می سارد، علمی الحصوص وقتیکه يك امتحان
 عمیق و دقیقیکه از مظاهر طبیعی بعمل می آید ثابت می کسد که طبیعت خودش بعضی
 قوانین ثابت و لاتعیری را بطور قطع اطاعت می کسد، و این عقیده همور قویتر میشود
 اگر همه امتیارات و فزوقیکه در بین مواد حیه، و غیر حیه، فرض شده است، رویهمرفته،
 از بین میرود، طوریکه امرور دیده می شود که تمامی حشرات عصوی و غیر عصوی، از يك
 نوع احرای کیمیائی تشکیل شده و نه همدنگر مشابهت تامی دارند

ولی حیاتیون کوشش می کسد که بین جبر و اختیار يك مسالمتی میان آرند
 ایشان می گویند، دنیا اگر از بهلوی اشیا بیجان دیده شود، بدون میکابیک چیر
 دیگری نیست، ولی وقتیکه میکابیک به احساس رنده تعلق می گیرد و دری بعدیل میگرد
 ایشان می گویند که در حیات، مقصدی موجود است و عصویت های حیه بطور مجموعی حور،
 بر عصوی محسوب می شود، خاصیت اصلی مواد حیه اینست که برای يك مقصدی میگوشد
 و آن مقصد اینست که بهو جسم و شعور را بطوری کنترل کنند که مجموعۀ قوای
 میکابیک و کیمیاوی از عهده آن برآمده نمی تواند هیچ شکلی بیست که حیات تابع شرایطی
 است که از طرف جسمی که حیات در آن زیست می کنند بران تحمل شده است، ولی
 باوجود این هم حیات تا يك درجه از حول و حوش خود بی نیاز و مستقل است و از این جهت
 است که عصویت های رنده تماما با عصویت غیر حیه مماثلت ندارد.

بطریقه حیاتیون، قانون علیت، يك فرص هر جچی شمرده می شود، ولی نمیتوان
 آنرا بطور مطلق ثابت کرد، بطوریکه بودن آن بر بطور مطلق ثابت نشده است، و بر در تجارت
 مختلف، نتایج مختلفی بدست آمده است، و از این است که (برتراند رسل Bertrand Russell)
 معتقد است که علیت در کنترل اختیاری انسان رول ضرورت و حتمیت را بازی نمیکنند.

که مادران رستخیز بدون و کیل دفاع حواهم ما ند؟ و حوں مدعی العموم ما ار همه راهها و چاهای طبیعت واقف است، لاجرم نابد و کیل مدافع ما هم ار تمام پرره های روح و جسم واقف باشد، و اینجاست که عقل و امید نام «شماعت» انچهین رکحنی را دران محکمه، برس و بهائی مقرر داشته اسب .

عام خداوند محیط است و هیچ چیزی اران پوشیده نیست و میتواند مستقیماً ما را با نمره ها و نامه ها، تحت هائی که بگردن ما آورده باشد، به درك زیادر حه مخصوص ما بر ستد، ولی وقتی که قصاوت مسکند و خود احکام الحاکمین میباشند و بر طبق شرع خود حکم میکند و حوارح ما بر عایه ما مدعی العموم میشود، لار ما اسب شخصی ار خود ما که مورد محبت و وثوق ما باشد، ار ما دفاع کند .

بشر درها مخلوقیست که قانون خدا را میداند و آن آسمانی دارد هر چه را که کشف کرده ایم و دانسته ایم حر و بست ارین قانون، و هر چه را که ندانسته ایم بر تقیه این قانون اسب، اندیشه های ما پارچه ایست ارین قانون، و هم دران ما هم حصه ایست ارین قانون که با خود بیچیدگی آن آرا به حدس دانسته ایم و حتی اطفال ما همه قواعد آرا میفهمند، کردار ما هم حر و بست ارین قانون، ولو که احیاناً بر خلاف آن قانون بوده باشد، بر ما میتوانیم که بر خلاف این قانون سهواً، و با عمدتاً، به اندیشه و ناگهتار و نا کردار رفتار کنیم، که این هم حر و آن قانون است که نه مخلوق ناشعور و با اراده انطور اختیاری داده است . پس هر چه در عقاید و افکار پرورده ایم همه بر طبق قانون است؛ بر طبق آن قانونیکه عالم فطرت را توسط آن شناخته ایم، قوانین وضعی و آسمانی ما بر همان مبده و اساسی بسایافته است که قانون فطرت بران مبنی است، همان دسته بندی و همان علیت و همان تشکیلات در همه قانون های طبیعی و وضعی و آسمانی ما بسایاناً وجود دارد اگر ما برای روح و برای اعمال، نظامی شناخته ایم، عین آن نظام بصورت بارری در عالم فطرت موجود است و هر دو بر یک اساس مبنی است و ارین است که قوانین اخلاق و دین بشر بر همان شالوده است که قانون فطرت بران بسایافته است، و عقلیکه مولود فطرت خداوند و پرورده دما آن است، بندیگر چیزی چشم بار مسکرده و بدون آن راه- راه دیگری میداند، و مخصوصاً قانونیکه عمومی و آفاقیست و عقول ما

پس بر حسب نظریه علمای درانی و در حسب این مقایسه ، باید که در سلوک افراد چندان اقبالی نباشد زیرا که به عقیده لمعمون حدید ، حجر ، گردر عالم آتوم استعمال شود و بدینو رداس و معنی ندارد و بالجملة از این آراء متضاد چنین ثابت شد که کسوف حریت مطلق در عقائد نیست و اختیار هم بطور مطلق طرف عقیده کسی واقع شده است . ما و قتی که می بینیم همیشه برای طبیعت مساعد ما نیست و همیشه بین ما و آرزوهای ما حائل میشود ، و از طرف دیگر عریزه ها و حده ها و سوانق و عقده ها و حتی امراس ، هر کدام ما را بطرف دیگری میکشد ، باید عقیده کنیم که ما که اگاهی در اعمال خود آراد نمیباشیم ولی در عین حال می بینیم که قوت خارجی هم کمتر میتراند اراده ما را ، آمال ما حلو گیری کنند ، و از این نحو می بینیم که ما را خارج و حکوم و اخبار نیستیم و هم می بینیم که معجزات شر در اطراف ما بیشتر جمع کرده ، ما را بیشتر بشر ، وادار میکنند و این رو خود را بحاجت شر نسبتاً مجبور تر می بینیم و بحاجت حیر آراد تر و این است که همه شرابع و احکام ، مکافات را بدون تنقیص شناخته و معجزات را می خواهد که به نهادها انقض کنند

اگر انسان محقر محض میبود باید معجزات او هم بقانون ریاضی بروی کنار می آمد و دره هم اران فرو گذاشت نمیشد ، بدترین دنیا و به هم دران دنیا و هم اگر معصوم محض میبود طبیعی است که يك قام مرفوع القلم میگشت ، ولی این مجموعه حجر و اختیار است که این قدر ما علم حقوق و علم اخلاق را مشتک ساخته و اینقدر ها آراء را متناقض کرده است ، و حتی همین است که نشه دیگری را ایجاب میکند و آنجا بیر مرافعه ما باعرائر و سوانق و عقده ها و آرزوهای معجزه ها ، و هم معجزه آرزو های غالب و آمال شهید ما ، کنار آسانی نیست ، ولی آنجا احکم الحاکمین است که هیچ چیزی را اسرار طبیعت و اسرار روح ، نه او پوشیده نیست ، که او با علم حصولی خود ما را به مقتضای عدل خدا و ندی خود و هم بر طبق اقباع و ارضای احساسات بشری ما حکم خواهد نمود آنجا حاکم برین بر مقتضای شرع خود که بحکم آن مجرم شده ایم ما را معجزه میکند ، آنجا نیست که حوارج ما (یعنی همین قوای جسمی که اینجا هم حلال انداز آراد می بود) ، بر خلاف مامدعی العموم میشود و بر علیه ما شهادت میدهد ، پس آیا عقیده که سخن را به اینجا رسانیده است ، قانع میشود

و همین طور حدیث های نبوی طاهراً در شماره متعارض معلوم میشود، مثلاً این حدیث شریف، «کل مولود یولد علی الفطرة فامواه یهو دانه او بصراجه» و این حدیث «خلقت هؤلاء للمحنه و باعمال اهل الجنة بعملون» و خلقت هؤلاء للمار و باعمال اهل النار بعملون» در احادیث اول چنین اشعار میکند که کسب کفر عبارت از بلهین است و سبب ایمان عبارت است از فطرت و حملت انسان و حدیث ثانی شعر برین است که معصیت و کفر هر دو، مخلوق خداست و انسان، بران مجبور است.

و اربین است که مسئله ان هاد در شماره اختلاف نمودند، بعضی از ایشان مانند معتزله در احکام افراط نموده اند، و فرقه نیر مانند جبریه، در حصر عا و کرده اند، و فرقه مانند اشاعره کوشیدند که در بین این هر دو افراط و تعریض وسطی را مقرر کنند.

و بار این رشد این تعارض را در بین دلایل عقلی نیر مشاهده میکنند و میگویند که: اگر انسان فرس کند که انسان موحد افعال خود است و افعال خود را حاق میکند،

متضمن این میشود که بعضی افعال برخلاف مشیت خداوند بعمل می آید، و از این چنین استنباط میشود که بدون خداوند حل شانه، خالق های دیگری نیر وجود است، و حال آنکه دین مقدس اسلام به این عقیده است که بدون خداوند خالق نیست، و اگر فرس کنیم که افعال ما را اکتساب ما از تباطی ندارد پس گویا در افعال خود مجبوریم و در بصورت تکلیف شرعی که بر ما شده است تکلیف مالا بطاق است و فرقی بین تکلیف ما و تکلیف جماد نیرماند.

و بار علامه ابن رشد بعد از طی مباحثی چند میگوید: معصده شرع شریف اربین تعارض این نیست که موجب این فرقه و موحد این فرقه هاشود، بلکه مرام دین ایست که این فرقه هارا جمع کند و هر دو نهایت را بر وسط قویم که حق است گرد آورد.

آری خداوند نما قوتی داده که ما میتوانیم چیزهایی را که صد همد نگرند کسب کنیم، ولی چون این کسب موقوف است به استعمال اسبابی که خداوند در خارج بدسترس ما گذاشته است، اربین روا فعالیت که به ما نسبت داده میشود مربوط به دو چیز است، یکی اراده ما، که در خود ما است، و یکی هم اسباب خارجی که آرا به قدر خداوند تغییر میکنند.

تا بوده است بر حسب آن قوایین رفتار کرده است. پس همه قوایین و تشکیلات باو آنچه در باره او وارد می شود می سمجیم، چیزی نیست که بدون مودل و متالی باشد. بلکه چیزیست که از مبد و فطرت الهام شده است.

(۲۵) اراده و اسباب خارجی: مسئله جبر و اختیار، سلامه این رشد اندلسی را بر

دامنگر شده و در سائله خود، (الكسف من مباحج الادلة فی عمارد المامة) درس باره شرحی داده و افعال منسو به ما را به دو چیز سبب میدهد که عمارت اراده و اسباب خارجی باشد

این رشد این مسئله را از پیچیده ترین مسائل شرعی و کلامی میدانند و می گویند این مبحث هم در عالم سمع و هم در عالم عقل، در هر دو حای متعارض است و فقیکه مادرد بیای سمع نظر منکیم می بینیم که این تعارض طاهر آ در کتب و هم درست موحود است مثلاً در و آن مجید دیده می شود که آناب ربنا دی عموماً این دلالت می کند که هر چیز به اندازه مقدر و معین است؛ و این روانسان در افعال خود محمور است و هم آیات بسیار است برایمکه انسان دارای افعال اکتسابیست و در اعمال خود محمور نیست بر دلالت می نماید

آیا نیکه میگوید که تمام امور ضروریست و همه مسبوق به تقدیر است بعضاً این آیات است. — «انا کل شیء خلقناه بقدر» و «کل شیء عنده بمقدار» و «ما اصاب من مصیبه فی الارس و لاقی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نرأها» ان ذلك علی الله یسیر» و بسیاری از این قبیل آیات بینانی که به این مفهوم و منطوق است ولی آیاتی بر اختیار و افعال اکتسابی انسان دلالت می کند و از امکان امور (به و نحو و ضرورت آنها) اشعار می نماید، امثال این آیات مقدسه است: «او یوعیون بها کسوا و یوعیون عن کثر» و «د لك بما کسبت ایدیکم» و «والدین کسبوا السیئات» و «والهاما کسبت و علیها ما اکتسبت» و «اما التمود فهدینا هم فاستحبوا العمی علی الهدی» و امثال این آیات و نیز آیاتی موحود است که در یک موضع بر هر دو (جبر و اختیار) دلالت می کند، مانند این آیه شریفه «اولما اصابتکم مصیبة قد اصبتم مثلها، قلتم انی هذا قل هو من عندنا کسکم» و در دین موضع می فرماید — «وما اصابتکم یوم التقی الجمعان فمادن الله» و بر ما شد این آیه مبارکه. «ما اصابتک من حسنة فمن الله و ما اصابتک من سیئة فمن انفسک» و این آیه مقدسه «قل کل من عند الله»

الف : نقطه اول که باید در نظر گرفته شود، این است که اراده در حدودات خود ارحمه ذاتیاب نیست، بلکه يك و طیمه است، یعنی طیمه و فعالیت خودی است اراده حاکم مستبدی نیست که نه صدرشسته و اوامر قطعی را صادر کرده و خودی را به اطاعت آن اوامر مجبور می کند، و نه هم اراده ارحمدی حدنا است، و نه هم جدا گانه کاری می کند. اراده و طیمه خودی است بدانند بیکه هضم و طیمه معده است ولیکن اراده و طیمه بسیار حیاتی است که بدون آن خودی و خودی داشته نمیتواند، خودی تا وقتی خودی گفته می شود که اجرای طیمه میکند و همین طیمه است که موجب حفظ ترکیب و نقای آن است و خودی نیز مانند باقی وحدت ها اگر شیرازه وجود پیدا نموده است اراده مقصد مشترک و فعالیت ناهمی است، و هر وقت که خودی بتواند اراده خود را بکار اندازد به همان وقت نمای بسخ و تجزیه را می گذارد.

ب — و بنا بر اراده و طیمه مجموع فرد نیست بلکه، و طیمه آن حصه فردا سب که نه حیث خودی مبطل شمانه شده است، و ازان سبب آنء اصردهمی که ارحمدی احراشیده است (یعنی عقدها و عریبه های پایمال شده) ار اراده بیرون گفته می شود، ولی این چیزها با اینکه احراش و پایمال شده اند، نارهم دارای يك روح حدناتی قوی می باشد و بشدن می کوشند که خود را نمایان سازند، و حتی مساوفات می شود که بر خلاف خودی قیام و فعالیت می کنند، و اظهار و خودشان در آن طریقه است که ما آنرا سابقه می نامیم. پس گویا اراده عبارت است از فعالیت «خودی» و سابقه عبارت است از فعالیت عقده ها و عریبه های پایمال شده (به دایگرام گفته شده مراجعه شود.)

سابقه بعضاً اريك عریبه نشأت می کند مثلاً در وقتی که نه دردی سرق می شویم و با اینکه نه حسه جو و تحسس بیجا می گرانیم و با حس انتقام گریبان گیر ما می گردد، و هم گاهی می شود که سابقه اريك عقده به میان می آید مثل اینکه گاهی عسلات روی مامی پرد و یا اینکه خود را پیش روی قطار آهن می اندازیم و با اینکه بدوستان خود حفا کار میگردیم.

و چون بدهانتاً می بینیم که اشیای مرعوب، ما را می احترام می‌دهند و ارچیر های مرعوب بالایجاب منگیریم، دلیل آن است که اراده به اشیای خارجی ارتباط و اتکای زیادی دارد و این است که خداوند می‌ماند: «لعمومات من بین یدنه و من حلقه یحفظه به من امر الله» و چون این اسباب خارجی همیشه بیک نظام محدود و مرتب خارج است و ارست تباری تعالی منحرف شده می‌تواند، طبعی است که اراده ما هم از حیث این ارتباط به این سمت و این تقدیر حدائی، از آن حدود و نظام بیرون نمی‌شود، و این سبب است که همیشه مرهون اسب و وقت و به مقدار، و این پهلوس است که به افعال رنگ احمار را می‌دهد و حتی اسباب داخلی ما سر از این قبیل است، که آن هر بر نظام طبیعی و سمت خداوندی جریان دارد، و این چر نیست که قضا و قدر آن، و حتی علم آن مربوط است بدان خداوندی که بگانه عالم غیب است (قل لا یعلم من فی السموات و الارض الغیب الا الله)

پس اعمالی که ما مسبب است، بر حسب نظریه علامه ابن رشد، مربوط است به دو چیز یکی اراده که میل نفسی ما است و امر اختیار است، و دیگری اسباب خارجی است که اراده ما به آن ارتباط دارد، و این اشیای خارجی که بر حسب صورت و بر حسب نظام و تقدیر الهی جریان دارد، چر نیست که از قدرت ما خارج است و این است معنی اینکه اعمال ما بر جبر و اختیار و بین ضرورت و امکان، واقع شده است.

(۲۶) اراده و ساقیه عواطف و حاصل طوریکه گفتیم باید تا بکنید بگر، آن طور نظام و بر تیمی بهم پیوندند که خودی منظم ما را بروی کار آورند، ولی بدیهی است که پشت سر این «خودی منظم» دسته از عوامل ذهنی بسیاری از قبیل عده های محور و عریزه های رانده شده، موجود است که بطور مستقل و خدا گانه، ایفای عمل و اجرای وظیفه می‌کنند.

و قتی که «خودی منظم» حالت تکامل حرکت می‌کند این خودی تمام «اراده» یاد می‌شود گویا «اراده»، «خودی منظم است» در وظیفه و خودی منظم است در حرکت، ولی وقتی که عده ها بعملیاب خود شروع می‌کنند، آنگاه آنرا «ساقیه» مگوئیم. هید فیلد، باین تعبیر خود که «اراده» را عبارت از وظیفه و فعالیت خودی منظم شناخته است بسیار مشککلاب را حسب دلیل حل می‌کند:

که در او حای گرفته است و باصفا دانی ما بعد تشاؤم، و با انحراف شهوت ما بعد فقیشرم (۱) و با کمف اعمال عفافیری را که بیر تماماد هنی است، توسط قوه اراده خود معالجه نماید. ما هر چند که اراده خود را نکار می اندازیم می بینیم که سوایق رعماً غالب میشود نارسائی اراده غالباً در اثر یکی اردو شرط دلیل است

اول - وقتیکه عریزه ها و عقده ها شدت تحریک میشود و ناگهان به ما بد شتر مستی بر ما حمله میکنند می بینیم که خودی تماماً معلوب میشود و او که معکوره شجاعت بیر اورا تحریک نکند، ریرا این تحریک بمقابل آن تحریک قوی عریزه، چندان قوتی ندارد ولی بر رعم آن درسنگر های حگک حس و طیه و ندای شجاعت آنقدر قوی است که طبعاً عریزه برس را معلوب ساخته میشود.

دوم - وقتیکه محرک خودی اراده صعب باشد، مثلاً در ایام رحصتی که درین طور اوقات محرکات کوشش اراده نسبتاً کم است.

این کمی ابیدیل و محرکی که برای اراده ضروری است، بیشتر مربوط به زمان است مثلاً در اوقاتی است که سردگی زیادتری به ارح داده، حوام ارترس ناشدو باغم و باحرمان و باار حسنگی، در چنین اوقات «خودی» مانده و ناتوان است و قادر بر کوشش لارمه نمیشد و اربین سبب اعمال ما دستخوش سوایق میشود.

این مانده گی و ناتوانی «خودی» را می توانیم که توسط کدام محرک مناسبی، مثلاً، کدام ابیدیل تحریک کنیم، تا آنرا از دیگر شور دهد و قوه خودی و اراده را بار اعاده کند و بر بد قسمتی غالب آید و مالک سر بوشت خود گردد.

در علم النفس غالباً چیزی را که ما بنام «محرک مناسب» استعمال میکنیم عبارت است از آن چیزی که عضو بمقابل آن اظهار حساسیت میکند پس محرک مناسب دیدن عبارت است از موج های نورانی اثر و محرک مناسب شنیدن عبارت است از بعضی موجهای هوا؛

(۱) Petishism در امریکای عربی بن ما یل عادتتی است که یک حشر ماهی را که او مانده باشد حواه زنده و حواه مرده پرستش میکنند کتون این کلمه بطور رمطار بران نوع انحراف حمتی اطلاق میشود که محب از مجذبه طرف دیگر شفق صرف نظر کرده و تنها به کالا و با کش و با د ستمال او بگرویده شده از خودش صرف نظر می کند.

و چون همیشه در بن « خودی منظم » و بن عقده ها، دشمنی دایم و خود است، لا حرم
 ناید عن آن محالست بن اراده و بن سابقه های بر وجود داشته باشد و این محالست و مبارعت
 در علم احلاق اهمیت بزرگی را حائز شده است .

بن محالست در بن اراده و سابقه ها نباید تا ما بسکه عقده ها و سوابق ارحوئی
 خارج باشند دوام داشته باشد، ولی به مجرد بسکه راهی پیدا شد که آن عقده ها و سوابق
 آزاد شوند و بنا « خودی » توسط مقصد مشترک متحد گردند، آوقت این محالست ها را بن
 میرود .

(۲۷) - اراده و ابدال : و بن اینکه اراده و طیمه خودی منظم است طوریکه هید و ابدال

میگوید، فرص مفیدی است، ولی این راهم باید بنا بس که اراده همیشه که ایت ندارد
 در امور عادی حیات، اراده به درجه نهائی کافی است، زیرا تحت شرایط عادی
 حیات « اراده » در حالی که مجموعه عریبه ها است و محکم و قوه قاهره سوق جانب تکمیل
 است، قوه آزاد دارد که بر عریبه ها و سوابق که در راه تکمیل آن معارضه می کنند غالب آید،
 و علاوه بر آن، هر اندازه که اراده را بنا بر اندازیم، به همان اندازه قویتر می گردد، ولی
 بن این هم ناخودحدی دارد اما اینهم بصورت قطعی دانسته شده است که اراده بر قوه های خارجی
 هیچ قدرتی ندارد، ما نمیتوانیم که مثلاً خط سیر ستارگان را بعیر دهیم، به موجب فرمان دهیم
 که ولپس برود، و بنا به قوه های خارجی طبیعت حکمرانی کنیم و حتی بعضی اوقات اراده
 نمیتواند حد باب و خواش های ما را اداره کند و ما احياناً بر ما مدار بنس خود بستیم، و این
 مسئله در بنی بطمی و طی اعصاب و جوی طاهر می شود که انسان در آنجا هیچ قوه ندارد،
 و در بنی بطمی ها به فالج، پری دیده گی، ترس ها، یخته حیالی، درد ها، کوری، و اس
 طور مرص هائی که اسباب آنها ما مآدهمی است، گرفتار میشود، و بنا بر هم اراده در علاج
 آنها عاجز مطاق است، و حتی دیده شده است که کوشش اراده در بنی بطمی ها بحای
 فایده، صرر کرده است، و عن همین حال است در حالات غیر طبیعی احلاق، بر انطوریکه
 انسان تماماً عاجز است که مرص شلی و گمگی خود را بن اینکه اسباب آن تماماً ذهنی
 باشد علاج کند، نیز نمیتواند عادات شریر مرص خود را که مقلب شده است، یا بن نرسه

همتی پیدا نکنند و به خلق خدمت نمانند . گویا ما کوشش میکنیم که توسط تقدیم يك اید یال
 جدید ارادهٔ او را جانب کوشش تازهٔ معطوف نمائیم .

اگر ارادهٔ يك طاهرهٔ است از « خودی » پس طاهر است که خودی فقط وقتی چسبی
 را انتحاب میکند ، که مرفوق خواهش او باشد و این مسئله ایک درجهٔ معقمانی درست است .
 خودی هیچگاه ارادهٔ عمل چسبی را نمیکند تا آن چسب مرفوق به طبع او باشد . عموماً ما يك
 شخص مصبوط هیچگاه ارادهٔ نمیکند که خدمت شود ، و به هم مردامین م خواهد که در دی
 کنند . بسیار چرها هستند که طبعاً ارها آنقدر بیگانه اند که ماهیچگاه نمیخواهیم که آنها
 را مرتکب شویم . و شاید هیچ يك از خوانندگان این کتاب و خواسته باشد که ارادهٔ خود
 قائل باشد ، بلکه تمام طبیعت او در خلاف این امر شمع قیام خواهد نمود ، و خودی او فقط
 تابع طبیعت و قانون خودش خواهد بود . پس طبیعتیست که ارادهٔ هیچگاه نمیتواند توسط
 اید یالی تحریک شود که از سحبهٔ خودی او بیگانه باشد ، مثل اینکه مطرهٔ حوس ، طبعاً ما را
 به مسرتی تحریک نمیکند ، و هم منظرهٔ مسخره های سائین به عصبی منجر میگردد اگر خودی
 عملی و با انتحابی میکند ، باید چسبی را انتحاب کنند که در حسب يك مبدأ و يك خط مشی راستینی
 باشد و آن عبارت است از مکتورهٔ سعادت و تکامل « خودی »

ولی يك حقیقت همور باقی مانده است و آن این است که بعضاً دیده شده است که
 مرد مصبوط هم بدست شده ، و بر مرد رحیم القلب هم گاهی فسارت کرده است . چنانچه
 این هم دیده شده که مرد تحریص هم گاهی خوانمردی نموده است . و سبب این کار این
 است که « خودی » گاهی توسط ایدیل غیر مناسب بر تحریک میشود ، چنانچه همیشه توسط
 ایدیل های مناسب انگیره میگردد . و این مشابه آن حساسیت و سواپق است که توسط محرك
 های غیر مناسب بحرکت میاید . نباید یاد داشته باشیم که هر حساسیت برای خود محرکی
 دارد که عصوت حس ، از تماط مخصوصی بان دارد . ولی بسا شده که عصوت حس تحریک شده
 و حساسیت موجود آمده ولی محرك آن را آنچسبی بوده که محرك مناسب شماخته میشود ؛
 مثلاً ، در حالیکه موج های انیر ، محرك مناسب دیدن است بار هم ممکن است که تحریک
 نظر توسط فشار بر حجم چشم نیز صورت بگیرد . همین صورت شاید خودی بعضی اوقات توسط

و محرك بوئیدن بعضی اردرات بویائی است که بشکل عار میباشند ، و در محرك چشیدن موادی است که میتواند در حین تماس با پوست انسانکهای دوقی زبان و کسام ، بعضی تبدلات کیمیای را بروی کار آرد . و عین همین اصل میتواند که در عریه ها نیز تطبیق شود . مثلاً محرك طبیعی عریه کنجکاوای ماچیر های عرب است و یا محرك طبیعی ترس ماچیرهای خطرناک . و محرك عریه های مادری ماچیر های بیچاره و بی وسیله است . عقده های بر ای خود محرك های مناسب دارند و شاید بواسطه اشیاى مخصوصی که یکی ار راه ها آنها از نسطی دارند تحریک گردند . مثلاً گل سرخ شاید طوری که هید فیلد میگوید موجب درد سر شدید گردد . و یا صدای دروازه موجب عمایه تشنج شود

بطوریکه سابقه ها و عقده ها توسط اشیاى مخصوص تحریک میشوند ، خودی منظم هم بعضی محرك هائی دارد که آرا انکار و ادار می کنند ولی محر کی که ار اده و همچنین خودی را بر عمل می انگیر اند ، عمارت ار اید نالی است که انسان را به تحقیق مکمل دان رهبری می کند

ما دیدیم که خودی متشکل است ار یک تعداد عواطف و حصالی که دور هم برای تعقیب یک مقصد مشتر کی جمع شده اند . و انبیل هم چیزی است که احرار آن موجب سعادت یعنی تکامل میگردد که غایه حقیقی « خودی » است . اگر کدام اید نالی که بحیث وسیله راه سعادت و تکامل معروف شده باشد و به « خودی » تقدیم شود ، یقین است که یکی ار محرك های « خودی » شناخته شده و آنرا تحریک می کنند ، طوریکه عریه ها توسط محر کهای خود تحریک می شوند ، ولی اگر چنین اید نالی بمقابل خودی ما موجود نباشد آنگاه یقین است که افعال ما دستخوش سوا بق ما خواهد شد .

مافوه ابدال را در تحریک اراده دیده ایم که تاچه انداره در عملیات عادی ما تاثیر دارد زیرا وقتیکه ما بطور نیک خواهی نمای نصیحت را به کدام خطا کاری میگذا ریم در حقیقت آبدال جدیدی را بنا و تقدیم میکنیم و او را ارعائله او و خطری که بایشان متوجه است ، وار احترام شخصی او مستشعر بوده و باو می فهمانیم که او روی سعادت را بخواهد دید تا در خود

اینها « خودی » آنهائی را انتحاج می‌کنند که تصور می‌کنند برای مقصدش کافی و موثر است .
 چیزی را که ما انتحاج می‌کنیم عبارت از فصاوتی است که بعد از عور و حوس می‌کنیم که
 آیا این ابدیال و یا آن ابدیال ، کدام یک بیشتر موجب بدست آوردن تکامل ما است .
 که همین عور و حوس و همین فصاوت ' بدانته ' نشانه این است که احتیاری موجود است . پس
 انتحاج اصلاً فعالیت عقل و فکر و فصاوت است به عمل اراده . تنها فصاوت ما است که مصمم
 میشود که کدام یک از این ابدیال های رباد (حواء صحیح است و با حطاً) در انعی را در راه وصول
 به مقصد یگانه بسیار مرعوب ما که تکامل است ، تهیه میکنند پس اینکه خودی شخصاً عور
 و حوس می‌کند و انتحاج می‌نماید علامه خوبی است بر اینکه مانع تعقیب ابدیال های خود
 آرادیم ، بلی اراده آراد است که تکامل خود را حس کند ، آراد است و عموماً مستعد
 است که - تا ب ابدیال خود حرکت کند ، که توسط آن به مقصد خود برسد . ولی در عین حال بر
 اراده توسط ابدیال و اشتیاق تکامل مشخص و معین میشود ، که بد و ن آن ابدیال
 تسکین نمی‌گردد ، و اگر اراده توسط این ابدیال بحرکت بیفتد ، طبیعی است که به همان
 ساعت گرفتار سوایقی موجوده خواهد شد .

۲ - آرادی اراده بحیث آرادی « خودی » . علاوه بر آرادی انتحاج یک حس آرادی
 دیگری هم است و زمانی که خودی از عقده ها آراد میشود ، طبیعی است که از مجادلات بر
 بجات می‌یابد وقتی که خودی آراد میشود اراده هم آراد میگردد ، آرادی اراده آرادی
 خودی است ولی طوری که هید هیلد می‌گوید این آرادی وقتی بدست می‌آید که همه منارعات
 و مجادلات متحصانه که در فرد موجود است مرتفع گردد ؛ و همه سوایقی یک
 هم آهنگی تمامی با هم متفق شوند ، خودی که گاملا هم آهنگ است عیناً آن خودی است که
 کاملاً آراد است . زیرا حائیکه محادله موجود باشد در آن حا آرادی حقیقی موجود شده
 نمی‌تواند ، آرادی عبارت است از آرادی عمل و آزادی و طیفه . رها بیکه ما بر حسب سابقه
 از کمیم آراد گهه میشویم ، برادرین حال همیشه مخصوصی در بین خودی و بین اظهار سوایقی
 و عقده ها وجود خواهد داشت ، چنانچه این فقدان آرادی در آن واقعات بیورستیمیا که اراده
 مصروف پایمالی و حلو گیری سابقه ها و عقده ها است ، خوبی نمایان است ، و اراده درین

محرك های نامناسب بجنبش آید . و شاید شخصی زوری تمام اراده خود را بطرف احتیاج مستی معطوف کند . و این يك انتحاب غلطی است ، زیرا که اراده بواسطه محرك غیر مناسب به جنبش آمده است ، یعنی بواسطه ایدئالی انگیزه شده ، که ظاهر آن موجب تکامل خودی دهنده میشود و در حقیقت این طور بوده و ایدئال دروغی بوده است و این است که هید فیلند عبارت خود را قدری تعدیل کرده میگوید اراده که بحرکت میآید بواسطه ایدئالی است که ارد خودی آن طور منظر آمده که نه تحقق و تکامل ذات معصی شدنی است خواه این ایدئال عملاً این کار را نکند که ما آنرا « ایدئال صحیح » میگوئیم و خواه ما درین نظر خود سهو کرده ایم و آن ایدئال باین مطلب حقیقه ما ناسخدمتی کرده نمیتواند که درین صورت ما آنرا ایدئال حطاً می نامیم ، و به صاحب آن ایدئال حطاً چنین اظهار نظر می کنیم که او در انتحاب خود غلط کرده است . گویا انتحاب صحیح انسان همان است که ایدئال او در راه تکامل ذات او برایش خدمت واقعی کرده باشد و انتحاب غلط آنست که ایدئال بنظرش صحیح جلوه کرده و لاکن در حقیقت آن ایدئال معصی به حق و صواب نبوده و لاجرم شخص در انتحاب خود غلط کرده است .

(۲۸) آرادی اراده: مسئله آرادی اراده برای علم النفس ذاتیك مسئله عملی است و عالم علم النفس باین مسئله از پهلوی نظری محص علاقه ندارد ، زیرا اگر اراده آن طور و صوحی که بدهی گفته شود ، مانع اینست که (سگوئیتم انسان نفس میکند یا نه) ، آراد شما حده میشود ، در آنوقت این مسائل بروی کتار نمی آید ، در مسائل بدهی هیچ اشکالی نداشته و هیچ مباحثه را ایجاد نمیکند .

سوال درینجا است که شاید يك فرد متوسط بپرسد که آیا او برای تعقیب و وصول ایدئال خود آراد است و یا اینکه باید ، الی لاند ، رحمت های طاقت فرسارا برای چیدن سوه که اردسترس او خارج است نکشد ، در حالیکه کمنده سوايق حواسی دریای او و چهار دیوار محیط هم او را احاطه کرده است . بلر ، مسائل دیل مسئله را روشن میکند .

۱- آرادی انتخاب ، مامی بینیم که اراده را میتوان توسط ایدئالی تحریک نمود که آن ایدئال را تعقیب کند ، اما هزاران ایدئال رورابه به انسان تقدیم میشود و این

تکامل را تسکین دهد (آیدنا) بذات خود يك حقیقت نفسی است ولی اندیال عمارت اراندنایی است که با داشتن بعضی اوصاف طوری به ماهیت اشیا سازگاری میکند که میتواند خود را بحد ذات ما وصل دهد و اراں سمب در بحقق داس روح دارای مقد ر نی میگردد. ما هر اراں اندنا را مالکیم که هر کدام آنها بر سحیه ما تاثیر خود را دارد. ولی يك اید یال صحیح تنها میتواند که ما را آن تکاملی که آرزو مند وصول آن میباشیم برساند اید یا ها - گفته هید فیلد ما بمد سسگ ر بر ها ئی مینباشند که امواج را در ساحل مرا حمت میکنند، ولی اید یال ما بمد آن حرم سماوی است که بر امواج حکمرانی میکند

اگر ما درس باره از نقطه نظر سکون نظر کنیم باید معترف شویم که اندیال فقط و فقط يك عامل محیطی است، ولی اگر حیات وسلوك را از نقطه نظر حرکت ملاحظه نمائیم و حیات را دائما متحرك شناسیم (نه ساکن) پس درین صورت اید یالی که تنها بذات خود کافی است که اراده را تحريك کند و تحقق ذاتی را حاصل نماید، باید يك عامل قوی موثری در سر نوشت سحیه محسوب گردد، و از مقوله شایسته شود که اریکتر عناصر محیط خدا و علی حده است

انصاف این عامل جدید در حیات ما علاوه بر آن دو عامل سابق الد کبر، یعنی عربه های ارثی و نفوذ محیط، تمام سر نوشت اعمال ما را تعیین داده است و این چیز است که سیر ما را به ساوک و انجام کار ما را به معاصد تمدل کرده است و این است چیزیکه ما را از حیرت علم النفسی بطور نمادانی رها میسازد .

و قتی که عصوت توسط عربه و محیط تحريك میشود آنرا سیر و رفتار می گویند . ولی اگر عضویت به تنها توسط قوای ارثی و محیطی تحريك گردد، و بلکه يك اید یال شعوری هم در نصب العین آن باشد آنگاه سلوك و اخلاق گفته میشود که درین صورت اعمال ما شعوراً متوجه يك عایه اصلی بهر میباشد، و اریسرو کلمه سیر را به حیوانات و سلوك را به انسان استعمال میکنیم، علاوه بر آن کلمه « انجام » هم معنی دیگری دارد. هر عمل منتج از غریزه، حواء مجواه، بیک انجامی میسکشد، ولی اگر اس انجام بطور

راه آنقدر مصروف میشود که درو دیگر هیچ قوه باقی نمی ماند، که به صرف کار و بار رسیدگی برساند علامه نادر اینچسب بریص ها آن است که همیشه حسنه اند و قوه اراده را باخته اند. اراده آنها توسط تعصیب نك ایدنالی که بخواهد همه عربره ها را منظم ساخته و انسان را احاطه تکامل و تحقق ذاتی رهنمونی کند، میتواند که بصورت متراید تأمین شود و قتیکه انتحاب خودی صحیح باشد یعنی انتحاب آن موجب رسیدن سعادت و تکامل آن شود، این انتحاب صحیح، مجال کمال و حولانگاه آرادگی را وسعت میدهد و با وسوسه قوه بررگتری را نه اراده عطا میکند، و این سبب آرادگی اراده نك، چیر سا کمی نیست بلکه متحرک و مترقی و مترید است.

(۲۹) ایدنالی: فویرین عاملی است که سحیه و سلوک انسان را مشخص میکند، زیرا

یکانه معرکی است برای اراده و یگانه چیری است که عربره ها را در نك هم آهنگی منظمی جمع میکنند، که بدون ایدنالی انسان عرصه انارشی عربره های بی سرومتمنار میگردد، و تنها ایدنالی است که احزای پراگنده شخصیت را بهم وصل داده و آنها را بحیث مجموع جانب، نك نصب العین معین، سوق میدهد، ایدنالی چیری است که حصول آن موجب وصول است به تکامل و تحقق ذاتی، ایدنالی چیری است که به مجرد پیدا شدن، اراده را به فعالیت سوق میدهد و هم سمت و ماهیت فعالیت را مشخص میکند

و لی بما گفته شده است که ایدنالی فقط محصول محیط است آیاتما حق آنرا داریم که ایدنالی را عامل سومی قرار دهیم که اثر و محیط جدا و متمار باشد.

شاید ایمنطور بظن برسد که ایدنالی های ما را بعضی از شرایط عقلی بیشتر مانهیب و انتحاب نموده باشند که ناین صورت ما نباید محبور شویم که به حیرت علم النفس عقیده بمانیم و یا بر حسب این نظریه هر گونه ایدنالی نك انداره محصول محیط باشد *

ایدنالی اگر ایدنالی حقیقی باشد باید علایم مخصوصی داشته باشد و باید روح مشتاقه

های شخصی علم الهی را بیک نظم و ترتیب مکتومی بحول داده و همه این حدیثات عربی را به قصد مشترک شان که تکامل و تحقق دائمی باشد 'سوق دهد' برای اینکه بیک مقصد و بیک اندیال در حساب داشته باشیم؛ مانند شرایط بیک اراده قوی و بیک سنجیه مستحکم در ما موجود باشد.

و چیر را که ما برای تقویه و انکشاف اراده و سحنه ضرورت داریم 'بها بر بیه نسبت بلکه حقیقتاً الهام و توفیق هم شرط است و همین توفیق است که رفتار حیوانات را ساوک و احلاق انسانی متکامل ساخته است

(۳۰) - چرا بدمی سلوک در حیوانات پست: این چیری است که میتواند سلوک

را بر چنان مفهومی دهد که آن هم مانند عصویت در تطور است این فصول ما بعد مباحثی است که هم به علم النفس و هم به علم الاجتماع از تماط قریب دارد ولی ما بهتر دیدیم که آنرا مربوط علم النفس ساخته در سرحد بعد اجتماعی قرار دهیم.

بسیارگان تازه علم الاجتماع مسکوشند که بر دسته از مطاهری که نام تقلید و تلقین یاد میشود بسیار اهمیت دهند؛ زیرا این دو چیر روشی بناد بر عادات اجتماعی می اندارد؛ اما این بطریقه نمیتواند در راه معلومات عناصر عالی تر انکشافات اجتماعی خدمتی کند؛ و اگر خدمتی هم کرده میتواند آن هم حسب بطریقه مکسری فقط در راه کشف حقایق اولی و ابتدائی بشر و حقایق حساب حیوانی است درست است که سلوک به معنی کلمه در همه اعمال حیوانات پست دیده میشود؛ ولیکن در این هم های شبهه نیست که در حیوانات پست چیزی دیده شده که در حقیقت آن چیر حرائم سلوک انسان است؛ یعنی نهدی است که بعد از انکشاف به سلوک انسانی نمر داده است حیوانات از طریق انجام و عایات اعمال خود بلدات مستشعرا بد و هم لا اول توسط بعضی سوانق طبیعی جانب تکمیل غایبه که اگر چه ذاتاً اران مستشعر نیستند؛ رهمائی میشود؛ اینها بهتر از آنچه میدادند لا به های خود را نماند می کنند؛ سلیقه انسان به ادعان بیشتری؛ ایشان را به عایات اجتماعی شان؛ و حتی بیشتر از آنچه عقل ما را زهبری میکند؛ سوق میدهد؛ و از بیرو تا جائیکه فکر میکنیم «سلیقه» هم معنی بیبهی دارد؛ تا اندازه محدودی که معلوم میشود؛ سلیقه متکی به سوایقی است که

شعوری قبلاً پیش نبی شده باشد و اراداً تأعقبت گردد، ما آنرا مقصد میبامیم پس ما کلمهٔ ابحام را برای طبیعت استعمال می‌کنیم، زیرا که طبیعت طاهرأ مراد شعوری را هالک نیست، ولی مقصد باشد برای انسان استعمال گردد.

اگر چه در بارهٔ ایدیل حقیقی تا کمون وحدت نظری حاصل نشده است، ایدیل، طوریکه هید فلند میگوید در نظر یک هرور عمارت است از «ریسا» و در برد، یک فیلسوف عمارت است از «حق» و دیگر یک اخلاقی عبارت است از «حیر» و به عقیدهٔ یک مرد دینی عمارت از «حدای» است. یکی ابقوری می‌گردد دیگری جاب رواقیت میرود آمد بگوش نالشو یک میشود و یکی هم مسلمان را می‌گردد، و یکی این را آورد در بان خود مسارد «حریت - مساوات - احوب -» دیگری این کلمه را پیش میکند. «تهدید توسط احوب و آهن»، و یکی هم به «عشق خدا و محبت خلق» دعوت میکند. و هر صورت که باشد، ایدیل چری است که نه امید سعادت بهائی، یعنی کمال بر گرفته شده است. ولی ایدیل صحیح همان است که علاوه بر آن مقصد برسد.

و چون درین مورد، جزو و طبیعهٔ ما گفته نمیشود، که شرح و تعریف ایدیل مطلق بر داریم، لاجرم نباید کمون درین صدد باشیم که در بارهٔ بهای اخلاقی ایدیل‌های ریادی قصاصت نمائیم بلکه شعل یگا نه ما کمون این است که آن میدی را که ایدیل‌های صحیح بر شا لوده آنها طرح میشود، روشن ساخته و در آن ناره حرف بریم، زیرا مرادها آن طور بهای علم النفسی است که بهای اخلاقی بر داشته باشد، و آن بهای علم النفسی عمارت است از بهای تحف دانی و بهای تکامل.

از نقطهٔ نظر علم النفسی ایدیل صحیح آن است که نتواند همهٔ حدیات عریری را جلب نماید و مابین وسیله روح را هم آهنگ ساخته و اراده را جاب مقصد مشترك همهٔ آن جدیات تحریک نماید، و همه مو خودینی

و بار در مرحله دوم، فوایناس را در حیات اجتماعی، رفته رفته، صواب معینی برای اعمال وضع و تسمیت گردانده، که این صواب تا یک اندازه وسیعی عمارت ار همان پای بندی های اعتیادی است که قدری زیاده در محدود و معین شده و شکل قانون را گرفته است در تشکیل قوانین وضعی لازم است که بعضی تبدلات در آن عادات بوجود آید مثلاً، وقتیکه در معادلات اعمال مجرمانه، بعضی قوانین معین وضع شود که حای انتظامات فردی را بگیرد، طبیعی است که اسقامات نا اندازه بر عمل نموده و عوس آن مفکوره عدالت ترفی میکنند، سپس انعکاس است که در مثال می آنجامد در او قتی که فوایناس معین وضع شد، فی الفور انعکاساتی بمقابل آنها پیا می رود قوانین نا ضرور هستند با عادات و هم در این حودها در عارض اند و در هر حال این فوایناس آنقدر حارم و عمر قابل انحصار میباشند که نمیتوانند سلوک را رهنمائی کنند، ولو که حاکم آن هم باشد، و در عین حال بعضی واقعات استثناءاتی هم پیدا میشوند و انسان محبور میشود که از اصول و مبادی که روح و مصدر این قوانین است ادراک و انعکاسی بدست آورد، نا اگر نتواند در حالات اضطراری و استثنائی کدام تعدیلی در حکم این قوانین نماید این ادراکات و انعکاسات رفتار فته سبب میشود که آن مبادی و اصول که روح و مصدر قوانین بودند، بیشتر در شعور آمده و شاید موقعی حاصل کنند که حای قوانین را اشغال نمایند، و شاید مسئله ناچار رسد که انسان به رهنمائی آن مبادی بیشتر میل کند تا به عیادت قوانین، وقتیکه این موقف رسید در آن وقت ماطور و ریبکه مکنزی میگوید تماماً اراقلمس الملین و تقلید می برائیم و آنگاه احیاء انعکاسی قایم مقام پابندی عادات می شود.

ولی در ناره رولی که انعکاس حتی در مرقی ترین احلاقیات نازی می کنند، نماید بسیار مباله کرد حیات احلاقی انسان حتی در مواقف بسیار عالی خود آنقدرها انعکاسی نیست و اگر آنقدر انعکاسی هم باشد ترکیب مزاج و عناصر او مانع میشود که نتواند به پیمانه وسیعی از مبادی انعکاسی خود مستفید نشود حتی مردمان بسیار و کور، طوری که همگزی می گویند بایک اندازه زیادی در عالم معتقدات زندگی می کنند، بدرجه که مرقی ترین مبادی نمیتواند ایشان را قیادت کند، البته مکتوره و مثالی که ایشان را رهنموی میکند

حیوانات از تأخیر عمل، آری در آینده میشود که بعضی عوامل ایشان را حالت عمل تشبیه میکند و هم سلیقه های ایشان تا اندازه متکی بر کسب است که فرد حیوان در دوره حیات خود آنرا احصال میکند و آن سلیقه ها در اثر تلقین و تقلید ترقی می نماید در هر نوع حیوان فرد حیوان، سلیقه را از فرد پخته در بینه تقلید کسب میکند و این حالات در حیواناتی که بیشتر با هم میخوردند گوی می کنند بیشتر دیده شده مثلاً در گوسفندان حرکات سرگشته شان عادتاً موجب تقلید دیگران است که احلاقی و تمدنی انسان هم نمونه و نتیجه آن محسوب میگردد و احتیاجاً در کلمات گله های ایشان قرار گه میگذرد ملذذی بران افرادی که از عادت تجاوز میکنند محاراتی هم وارد میشود و مامی بیبیم که حرایم اعمال اخلاقی و هم محاکمه اخلاقی در آن ها موجود است و لیکن نباید معتقد شد که این اعمال در حیوانات حیرتی است که از موجودات حرایمی زیاد تر باشد

(۳۱) سلوک وحشی ها در بین وحشی ها هم طوری که حکمران ارسلما و انتر و پولو وحی حکایت

میکند. و حدان اخلاقی بیشتر از حالت حرایمی نیست در عموم اعمال شان سایقی و حدبانی است که در ایشان علامات بیسی بینی از عواقب بسیار کمتر دیده میشود و با این هم يك وحشی به هیچ صورت نمیتواند که اندیشه و وسواس شخصی خود را تعقیب کند زیرا وحشی همیشه عصبی و فیهله است و آنقدر بر رعایت رسوم و عادات، محصور و پای بند است که هیچ وقت مقصد فردی در او آشکار شده نمیتواند تلقین و تقلید شعوری او در ساحت حاکمان سلوکی او آنقدر رول مهمی بازی میکند که حتی اگر عایبه شخصی هم برد یکی از ایشان خلوه نماید، نارهم نباید فکر کرد که او آنقدر مستعد است که نتواند برای تحصیل آن عایبه وسیله را تنظیم کند.

(۳۲) رهنمای ساوگ: در مراحل اول عادات است و حتی بعد از آنکه نوع نشر گریبان

خود را از حیات و حشیا به خلاص میکنند، نارهم تاثیر عادات در تعیین سلوک او تا مدت ها نارهم و مسلسل خواهد بود، و این است که گفته اند عادت در تشکیل اخلاقیات جامعه، تاثیر باری دارد، و همین اخلاق اعتیادی است که اساس مبنی علیه قوانین شده است.

موقف سوم: قضاوت و سنجش اخلاقی

(۱) انکشاف وحدان: برای آنکه يك نظریه مکملی از نمو وحدان اخلاقی بدست داشته باشیم، ضروری است که به آنها نباید از طریق آنکه سلوك چطور منکشف میشود واقف شویم بلکه باید از انکشاف قضاوتی که بر سلوك میشود پیرسیا تا مطلع باشیم از نمو طلوع آبیچرنگه ما اخلاقی می نامیم، انسان ها به بهایك نوع سلوكی را برای خود اتحاد کرده اند، بلکه در عین حال نظرات خود را برار طرق مختلفی در ان انواع سلوك اظهار نموده، و یکموع را صواب و نوع دیگر آنرا حطاً گفته اند. این دو انکشاف سلوك و انکشاف قضاوت سلوك، مهم دیگر ارتباط فریبی دارد اگر چه حدائی واضحی هم در بین این دو هست زیرا بسیار دیده شده است که مردم بر آن چیزیکه آنرا در قضاوت خود صواب دانسته اند عمل پیرا شده اند، چنانچه نباشد که از چیزیکه در قضاوت شان حطاً آمده است پرهیز نموده اند و این است که ما نباید با انکشاف، یعنی انکشاف قضاوت اخلاقی بیشتر اهمیت داده و انکشاف و نمونه آنرا بیشتر بخواهیم.

(۲) نمو قضاوت اخلاقی: چرا نیم قضاوت اخلاقی ما بعد از نیم

سلوك اخلاقی شاید، طوریکه میکنری میگویند، در حیوانات پست هم یافت شود حیوانات اهلی مخصوصاً سگ ها معلوم میشود که همیشه از حطای خود مستشعراند و لافل خوب میدادند که کنون مستحق محاربات شده اند و حتی حیوانات وحشی و مخصوصاً آنهائیکه در گله ها دسته ها رست می کنند يك قضاوت ابتدائی حش و با تراسی را یافته اند. و چنان معلوم میشود و قتیکه از بعضی عادات عمومی شان تجاوزی بعمل می آید، لافل يك نا آرامی و اضطرابی در ایشان دیده میشود و حتی اگر همه افسانه ها صحیح باشد، بر آن اعصابی گله که از رفتار عمومی اندک تجاوزی میکند، محاربات سنگینی را تحمیل میکند و اینک شد بدترین . همچنان بر آن فردی انداخته میشود که به گناه آن ایدست که مرعس

بعضاً توسط انعکاس نمایان آمده، ولی بعضاً از تجزیهات فردی و بعضی دیگر بواسطه بحار و نوعی و مدنی، که حتی تقلید و تلعین هم تماماً از حداب اخلاقی شان بیرون رفته است حاصل شده، و حتی علاوه بر آن در بسیاری سلوک‌های مترقی شوائب سابقه و سوابق و حداب پیرموجود است.

(۳۳) مثال ادبی و مثل اخلاقی : و به عبارات دیگر مثل اخلاقی و مثل

علم الاخلاقی شاید يك شخص تصور يك عاينه بسیار مشخص امثال سعادت و ناکمال را دلیل راه خود بسازد و تمام راه سلوک خود را برای تحصیل آن پیماید، که درین صورت گویا انسان توسط «مثل علم الاخلاقی» قیادت شده است، و باسار به تعبیر دیگری توسط «مثالی» که از انعکاس بر ماهیت عاينه اخلاقی موجود آمده است، ولیکن مثل اخلاقی این طور نیست؛ و آن‌ها از محیط معنوی و روحانی ما نشئت می‌کند مثلاً مثلی که از نوع سلوک اشخاص روحانی و دینی است، اصولاً از کدام انعکاس مشخص نشئت نگرفته و نه هم از ماهیت کدام عاينه علم الاخلاقی است، بلکه از منبع تعالیم دینی و توارث‌های حریان یافته است. و بسیار مهم است که بدانیم که این هر دو از هم دیگر و رقی دارند و ممکن است هر کدام به شق خود، علیجده با احجام‌های خوب رهنمائی شوند، ولیکن آنقدرها که در فری این دو مثل مبالغه شده است، مقرون حقیقت نیست، زیرا هر کدام میتواند بدیگر خود تطبیق شود، مثلاً مثل اخلاقی ممکن است که راه تجلیلات علمی را بگیرد و همچنین مثل علم الاخلاقی هم میشود که سر چشمه عمل اخلاقی نگردد، که درین باره بار در مباحث تطبیقات نظریات علم اخلاق به سلوک عملی نظری خواهیم نمود

کرده است. در طی زمانه همین چیز است که شکل بوارث را گرفته و بحیث يك سجیه را سحی در ساحتها ان يك انسان اجتماعی میکند و در وقت بروی که آمدن ملل و دول و در شمول فمایل در ملل، این معکوره شکل و سع تر و مجرد تری را نه خود می کرد، و در يك مفهوم عالی تری، ان خودی قبایلی نه چیزی تعسم میکند که کمتر از اسابیت نیست، و نه مفهوم کوچکتري «عبارت است از حادان و شهور و قریه»، هر چه که باشد، درین شبهه نیست که ان طور و حادان اخلاقی در شر اولی موجود بوده، و انان خود را بحسث يك فرد مستعمل نمی شناخته، بلکه خود را عرص جامعه و قهله خود میدانسته و شاید این نظام جامعه و فمیل را «خودی» می شناخته و آنرا عالمی میدانسته که سلوک حیات خود را ان حواله و ارجاع میکردند است. و اینست چیزی که ما آنرا اساس اولی فصاوت اخلاقی و شالوده و حادان میگوئیم.

(۴) فصاوت و بندر : کلیدورد در باره فصاوت و وحدان اخلاقی راه های دور

و دراری رامی پیماید. اگر چه درین باره که او میجوارد ریشه فصاوت و وحدان را نه مراحل اولی حیات ببرد که ر حوی می کند، ولی این را يك نوع محاکاتی شرح میدهند که برای آن استناد معقول و منطقی ندارد. بعضی علماء علم النفس می گویند که انسان را در فصاوت و وحدان و معیار اخلاقی با حیوانات شريك مساوی سازند، و از طرف بعضی ار علماء که بیشتر مثالی می باشند، انسان را تماماً از شوا ئب علم النفسی و حتی حیات بلند تر شمرده و سعی می کنند که هیچ سر حد مشترکی را بین حیوان و انسان نشناسند که ناند ما، بین این دو تهر بطرافراط و وسطی را قایل شویم

طبیعی است که حیات که بیش ازین دو خاصیت نهی بست حس و شعور که این دو خاصیت همیشه با حیات همراه است و همراه آن بطور می کنند، و حتمیست که این دو خاصیت در حیه انان جامعه هم موجود است، اما حلی انقادنی و حلی محمل و مهم و حلی هم مشاع و مشترک، و حتی مشکل است که بین حس و شعور آنها، و هم نیز در بین اقسام

ویا رحمی شده است که این عمل قصائی و حرائی شان اگر کدام تعبیر بیم اخلاقی داشته باشد، این است که در حسب سلیقه شان، دفاعی است از گله و دسته شان که مبادا به آن مرص آعشته شود، و یا این است که چون مرص را حس میکنند و یا آنرا از روی می شناسند، سلیقه خصامت آنها در خلاف آن دشمن رفیق و با گله شان انگیره میشود، و میخواهند بر مرص کمر آن مرص حمله کنند ولی چشم دورانه ایشان نمیداند که آن مرص کمر عبارت است از رفیق بد دخت ایشان، چنانچه که میگویند «ند و ستمی حرص ممانند» که میخواهند مرص را آشنای خود را از مگس ها نجات دهند، چون مرص مگس ها را از مرص دوست خود رفیق کرده نتوانست، لاجرم سگ بر کی را بر آن مگس ها پرتاب نمود که حایمه حیات رفیق او شد، و اگر تعبیر، عمارت از احتمال احمر باشد، درین حال فصاحت، رنگ اخلاقی بیشتری را در خود میگیرد، اما درین اقوام ابتدائی بشر نیز قضاوتی که همیشه بر سلوک فرد میشود و ظاهره آن شکل مکافات و یا محارفات تمثیل میکند، نسبت به آن عملی است که موجب قوت و یا ضعف قبیله شان شده است، و بسیار مهم است که بحاطر داشته باشیم که شکل ابتدائی قضاوت اخلاقی، هر طوریکه بوده بدو آسمت به گله و قبیله و جمعیت ایجاد شده واریں است که این حس در حیوانات که در گله و رزمه و حیل رندگی میکنند بیشتر دیده میشود *

(۳) خودی قبا بلی: مکبری از کلیفورد (Clifford) حسب دلیل روایت میکنند.

«اگر ما اقوام سیط بشر را در نظر بگیریم، خواهیم دید که نه تنها آرزوهای فوری رول مهمی در حیات شان بازی میکنند واریں سبب در ایشان «خودی» کمتر ملحوظ و کمتر مشکف است. بلکه از آن گذشته که خودی در ایشان کمتر مشخص و بیشتر وسیع است، و حتی اگر پای نك فرد قبیله را لگد کنیم افکار بهیشود و افکاری او وقتیسب که بر قبیله او لگد بگدا رزم و پیش قدمی کنیم، که شاید او درین کنار چپری، ورن، و حتی فرصت تحصیل قوت خود را در بان کنند. که درین صورت «قبیله» طبیعا در مفهوم «خودی» فرد داخل است و اینست انتحاب طبیعی قبا ئلیکه در ایشان مهوره خودی باین شکل اجتماعی و باین قوت ظهور

و همور از آن گذشته که بعضی از بزرگان اروپائی، رهائۀ قبل المیلاد را نیز با این طور چون خطی خط میکشند و آنست که مسکری
 ارسلی Sir John Robert Selev روایت میکند

«و حدان اخلاقی در بین وحشی ها مطلقاً وجود ندارد. چیریکه هست
 اینست که در آن مردم آن طور یک نوع اخلاق اعتیادی برقی و اسکشاف میکند
 که بطور انتخاب طبیعی موجب پشرفت شان باشد و آن هم چیرست که بطور غیر
 شعوری است و از بین رو هیچگاه در فکر شان هم نرسد که غیر از این دیگر
 شیوۀ را اتحاد مایند، و هیچ کدام از این مردم هیچ گاه خود را و یا دیگری را
 به حیث فرد مسلمان نمی شناسد و نه هم هیچ قصاوی در بارۀ خود و دیگری کرده میبواند
 و بلکه ارسحیه، هیچ اطلاعی ندارد و نمیتواند در بارۀ اعمال قصاوی نکند؛ و حتی
 در مواقعی که حدان اخلاقی اسکشاف نسبتاً بیشتری میر پیدا کرده است، (چنانچه
 در اقوامی که هومر از ایشان روایت میکند) معکوره عمومی در بارۀ سحیه بسیار
 به قلت دیده میشود.»

سملی در بارۀ اشعار الباده هومر چنین تذکر میدهد «فرق بین صواب و خطا
 بسیار کم دیده میشود، و ازینکه انسان بد و نیکی دارد در آن اشعار مطلقاً تذکری میان
 نیامده است، و نه هم معلوم میشود که آنجا شخصی باشد که از راه حق دور باشد و این
 نیست که هومر میجو استه سحیه اشخاص قصه خود را خوب معرفی کند، بلکه هومر
 این طور سحیا را چندین چشم ندانی دید که محررین و شعراء ما بعد
 دیده اند. اگر بعضی اعمال مانند کشتی و با پدر کشتی را خطا و یا
 لا اقل عجیب گفته است، بار بر عم آن همه مردم را علی السویه بر
 او امر حدسات و یا شهوات و یا فرمان مردم آسمان، معدور و مچپور شناخته
 است.»

یعنی در این طور جمعاً کسی کاری نمیکنند که اعتیادی بوده
 و بلکه مطلقاً علمی وجود نداشته که مسوحت نفرت اخلاقی شود زیرا که

حس و شعور آن فرقی داریم، چنانچه می‌بینیم حیوانات هلامیه امثال ژالو (۱) حتی حاسته
سمع و بصر آنها در تمام وجودشان مشاع و مخلوط است و همور برای خود هرگز بسی پیدا
نکرده است ولی حیات چیر بست که طبعاً متطور و مترقی است که هیچ وقت حواس حذبندی
در این ایجاد نمی‌شود و بنا که همان حواس اولیست که به هر شکل حیات، رنگ دیگری می‌گیرد
و باینطور متطور می‌شود.

اگر چوچه گو سمدس حوچه سگ و چوچه کرک و فری می‌گدارد (چنانچه مگدارد)
در اثر شعوری است که حرثومه اولی تمیر آن است، و اگر بر لب جاه و کنار صخره بلند
بر دیک نمی‌گردد بواسطه اینست که شعوری در آن موجود است که سلول اول و طلعه فکر
است که اربک چیر، حیردنگری را درک می‌کند و میداند که در آن جاه می‌افتد پس همان
تمیر بین چوچه سگ و کرک است که از مقوله تمیر است که منشاء عدل و فصاحت و وحدان
انسانی میشود، و همان سنجش است که جاه عیق است و حادثه هر چیر را به عمق آن پرتاب
می‌کند و صرته تولید مینماید و بار راه بر آمدن هم بست، شعوری است
که در ماهیت خود محاذان فکر، که انسان، وسیله آن محبوبی را
از معلومی کسب می‌کنند، ارتباطی دارد ولی انسان حس نیست که انواعی داشته باشد
بلکه نوعی است که افراد آن متساوی الاقوام اند، نویسمد گان اروپائی که
مادند نویسمده گان قرون وسطی می‌گوشد که بین انسان و حیوان، وسط
مشترکی قرار دهند و موجودی پیدا کنند که نه انسان باشد و نه حیوان (طور سکه
حیوانات ناعمه وسطی است بین نبات و حیوان) و آن وسط را عبارت از وحشی‌ها
دانند، کوششی است عیث بر او وحشی‌ها انسان هائی می‌باشند که آنها به حیات امروره
برابر نیستند و شاید طوریکه عملاً دیده شده است به چند نسل دیگر مانند این ملل
سیار مترقی امروره دنیا شوند. این اقوام در هیچ حیرت با لوحی و سسکالوچی
خودها را باقی اقوام بشر فری ندارد و خطا است که اروپائی‌ها در ناره
ایشان چنین فکرها می‌کنند.

(۱) ژالودرلوه ژاله، جلاتس، حلی Jelly Fish) هم از یک معدد راشتقایی آریایی قدیم است.

تغای بی از برم بر روی کشید و کلاه خودی از رزم سر کنند، آیا در وقتیکه عاشق دحتر را از برد پد رو یا شوهرش بحماست و حرارت می رساید، از طرف همه حصار به صعقه بحسین استقبال میشود؟ و آیا این کار بر خلاف مبادی احلاق و حقوق نیست؟ و آیا همه آن کسایکه تصعق میکنند مردمان با سواد و حتی طالب العلم های مدارس عالی نیستند؟ سیلی که ذاتاً مورخ است میتا لوحی ها و شاه نامه ها و آداب و قصاید را نیز حیال ستون های بار یخ میکند^۴

عصر هومر عصری نیست که از عصر ما مخصوصاً در باره وکر و شعور فرقی داشته باشد و از طرف دیگر و حشی ها هم تماماً از وحدان عاری نمیباشند، چنانچه بارها به بجزیه پوسته است

(۵) قوانین و صحنه به حدت معیار اخلاقی: و فنی که قوانین رفته رفتند در کانتراول سلوک

حای نشین عادات شوند، طبعی است که در آنوقت تبدیلی ببرد قصوات اخلاقی روی میدهد، و بجای این قاعده که گفته میشود: «کسی این = ما را را میکند» این ماده بروی کار مباد که «تو باید این کار را کنی» و همچنین حلیج فرق بین صواب و خطا وسیع تر میگردد، و حرا و بهرین در برابر تجاوز از حق شدید تر و قطعی تر میشود

در موقف اول احلاق اعتیادی قرون سابق، با رعین عبارت سیلی مد کور را از رساله مکبری نقل میکنیم

«مردم به سهولت به حمایت تشویق میشودند، و نه سهوات میتوا نسقم خود را از کیمر وار هانند «آگا ممین» و فتریکه ناهبانه بحق ما کتیت دیگران تجاوز کرده بود فقط به همین کلمه که گفته بود «وکر مر» پریشان بود» معاف شده بود، و ناین کلمه به تنها و حدان خود را مستر یخ ساخته بود، بلکه جمهور مردم و حتی مرد میکه نایشان تجاوز واقع شده بود نیز قانع شدند، زیرا که

بعضی سلیقه‌های حیوانی در اقتدای انکشاف حیات قبیای بشر حای خود را به عادات و اگدا شته است، مثلاً مورچه‌ها به مقتضای سلیقه، انبار قریه خود را از حیوانات پر می‌کنند، و وحشی‌ها حد مت قبیله خود را بر مقتضای عادت همینما یند

نقص دو بی است که وحشی‌ها را انسان بیدانند و حال آنکه وحشی انسان غیر مترقی است و وحشی انسانی است که استعداد ترقی را داشته و دیبای مدنی موجوده را به بیان آورده است، و حتی دور نیست که به عهده کلمه‌ورد دارای و حدان اندائی بر باشد. سلیقه، تجم عادت و عادات اساس قوانین است که در طی انکشاف تطور می‌کند ولی چیربکه سیلی در باره مردمان عصر الیاده میگوید اشتباه نموده است. هومر شخصاً کسی است که به قول شهرستانی در باره اوساط اخلاقی به تفصیل حرف رده و در قوه عقلا بی وسط را قبول کرده و جانب امراط آنرا گرفته است

عجیب است که سیلی اشعار حماسی وروما نیک را مقیاس اخلاق حایمه ویا عصر قرار میدهد اشعار حماسی ویا وروما نیک، اگر برشا لوده تمام فصایل طرح میشود، ما هیت خود را می بارد او ر بیدس بیهوده بر اشعار هومر اشقاد داشت که چرا حبه های علمی و اخلاقی ندارد، و نه هم اشعار علمی او ر بیدس توانست در میدان تنارع گوی اشحات طبیعی را ار الیاده سرد، آیا در شعر فر دوسی و عنثرة بن شداد عیسی، قصاوت اخلاقی موجود است؟ و اگر موجود باشد گو یا روح حماسه را کشته است. رزم گناه شعر حماسی و سرزم گناه شعر عشقی، مدرسه علم و اخلاق نیست، آنجا عواطف است و احساسات درین طور صحنه‌ها اگر (هل من ماری) بگویند، شاید فصیلت شجاعت و سخاوت، نه نه، تهور و تبذیر خواهد بود در این حای برای حکمت و عدل و عفت خندان مجالی نیست.

آیا در قلمرو (هو لی، ود) عصر طلائی امروزه و در تصویرهای علمی آن‌ها، فصایل اخلاقی میتوا اند بی حجابانه در آیند و عرض نمود کنند؟ الا اینک

طور بدنه از سطوح مسکونید. اشیل را نیز نه محاکمه گشته بده بود بد و بحر م
 ا فشی را ر ما خود نموده بود بد' و طور بسکه معلوم میشود هر دو شخصیت بر ر گ
 و نار بحی توان را در محاکمه مشهور حماسی یونان «اریو پاکس» حاضر نموده بود بد'
 که وجود و یا بداری چندین قرینه آطور محاکمه، دلیل صحت وحدان و کمال
 عنصر عدلی آن جامعه است، امام افتخارات حماسه تاریخی یونان نایب دوشخصیت
 بزرگ مرسد ولی هر دو دلیر و گردن کَش مد کور برد هیچ قوه فروسی نکردند
 الا عدل اجتماعی و هم هیچ قوه نتوانست برایشان فایق آید الا وحدان حاکمه
 محیط' اشلی هم توانسته بود عمل خود را از و حل عمد بیرون کند و نه کمساره
 سهو برساند و طبیعی است که سهو او را شجاعت او و برادرش میتواند جپیته کند.

(۶) هدادم قوانین و عادات: در جمعیت های اولی بشر، رطیبه شخصیت هاسبنا

آشکارا تر و مشخص تر بود' و آنجا درین کار و درین طریقه که سعادت قبیله بآن
 پیشرف مکنند، چندان فرق و تردیدی موجود نبود' و ایکن وقتی که قانون نه عادات سرناوی
 شد و قانون اخلاق نه قانون وضعی علاوه گشت؛ و وقتی که عین یک انسان خود را دید
 که ستمار مشاعل را درین جمعیت خود اشغال کرده و در عین حال، مثلاً پدر است و هم
 فرزند و هم سیاهی و هم قاصی و هم علی هدا القیاس. پس درین حال کار صحیحی را که انسان
 در هر موقع مخصوص آن نکنند بسیار واضح نیست، بلکه شایان دقت است قانون شاید
 نه عادات تنازع کنند و هم شاید قانون نه قانون طرف تنازع واقع شود، که مکزی
 مثال تاریخی این نوع تنازع را در درامه انتیگون (Antigone) اثر سوفوگلیس (Sophocles)
 شاعر یونانی نشان میدهد، که در اینجا قانون موضوعه کشور نه مبادی اعتیادی روابطاحاندانی
 مقصود شد، و انتیگون فیصله کرد که مبادی اعتیادی را ترجیح دهد، زیرا تصور نمود
 که این مبادی از مناسبت نشأت نموده که خیلی قدیم است و نمیتوان منشأ اصلی آنرا پیدا
 نمود، ولیکن این قوانین ساخته خود ماست و زوری میآید که خود ما آنرا بشکیم ولیکن
 در اینطور مبارعاتی که مخصوصا اخلاقی باشد باید نه انعکاس و ادراک رجوع نمائیم و
 معیار عمیق تر فضا و را جستجو کنیم.

همه ایشان خود را نمایان حاکمی ~~که~~ و ~~که~~ بر ایشان مشود، حاضر و مستعد
 میدند،

بعد از معرفی فواین، ~~که~~ بیست و دو راییم نمایان سموات
 نتواند گماره شود و یا فراموش گردد، «درهٔ قانون است که گماهی مشخص گشت
 و مردم گناه را شما حتمند و معیار اعمال معین شد، قانون معیار راند کسی هر شخص
 گردید، و هم برای هر شخص معیاری شد که اعمال همسایه خود را بر حسب آن انقاد
 کنند، و بعد از آن مردم بدو دسته تقسیم شدند آنها ثیبه نایب قوانین پای بند بودند
 و آنها ثیکه از این قوانین تجاوز کردند و نایب طور اول الد کر حوب، و نایب الد کر
 بد محسوب شد، و همچنین احساساتی پیدا شد که حوب را تجسم و بد را
 نفرین نمودند.»

این بود عین عبارت سیلی، خواه این معنی را در اثر مری کار
 آمدن قانون پیدا شده باشد و خواه موجب آن شده که قوانین را روح کار آورده
 است، ولی مسئله نار پس (آگما مومن) هم مثل مسئله اشعار هومر است که سیلی
 اینها بر حسب حورده است. اگر امروز فاتح جنگ دومین جهان، خطائی کند
 آیا او را در پنجهٔ قانون خواهند سپرد؟ ولی جوابیه و عدل آگما مومن ندانم دلیل این
 است که هم آنجا قصاصت احلاقی موجود بود، و هم عدل در نقطه و ولهٔ اعلائی
 حاکمیت خود بوده است، زیرا آنجا اشخاصی مانند آگما مومن محاکمه و به کیفر
 رو برو میشدند که امر و آن طور شخصیت ها هنوز میتوانند حرا بم قانونی را عمو
 کنند، اگر آگما مومن عدل برایشان ~~که~~ را به محاکمه پیش کرده باشد
 عدل معقول و قانونی است و البته میخواسته که عمل خود را صیغهٔ خطا بداند
 و از شوائب عمد، شویند، و طبیعی است محاکمه که نتواند آنطور شخصیتی را که
 قوما ندان افواج متحدهٔ یونان و نیز شهرا دژ مردانهٔ با فصیلتی است برای محاکمه
 جلب کنند، نیز میتواند به آزادی ضمیر او را محاکمه کند و دلائل و شواهد قانونی
 آورده او را در بارهٔ این که سهو کرده و عمدی در بین بوده، بشنود و بار د کند.

(۸) موضوع قضاوة اخلاقی : عبارت است از اعمال اختیاری، و فقط این چیز

است که علم الاحلاق تماماً آن متعلق است، زیرا علم اخلاق کفایتی که دارد باین امر است که روی اراده حاکم عمل صحیحی متوجه شود. قضاوت اخلاقی ما هم بهمین طور مربوط است به اراده. هر چیزی که در آن اراده نباشد دارای صفت اخلاقی شده نمیتواند. بیک بخش مرده شاید در حتی را عدا دهد، و هم شایند ماری گزگمی را که موجب ربا ن قرینه است بگرد و نکشد. و شاید سیلانی قرنه را حراب کند، و لکن هیچکدام این طور چیزها را از نقطه نظر اخلاق بد و با خوب گفته نمیتوانیم زیرا بقول رمحشری هیچکدام این هادر اعمال خود اختیاری ندارند ولو که ضرر و یا فایده رساننده باشند، چون حمادات هیچ حر کستی ندارند و حیوانات این کار هارا اگر نکنند محض در اثر سلیقه حیوانی خود میکنند و اراده را مالک نمیباشند، و اگر بعضی ها این کار هارا ستایش و یا نکوهش کنند از روی فرص است که اگر آنها این اعمال خود اختیاری نداشته باشند، و یا از روی تشبیه و محار است

قضاوت اخلاقی چیزی است که بر همه اشیا و حتی همه اعمال تحکیم شود. قضاوت اخلاقی محصور و محدود است بر سلوک انسان. رمحشری کسانی را که خیال را می ستایند تحطیه میکند و این کار را جایز نمیداند، الا نه علاقه محاری بحال و محل، یعنی این سبب که حامل طاهره ای چون محل کمال عصو است است، شایند بنحو اند علامه که سال معمموی که عمایه اخلاق است بگرد.

(۹) بیت خوب : کنایات روایت مسامری میگوید «هیچ چیزی درین

دنیا پیدا نمیشود که نتوانیم آنرا مطلقاً و بدون شرط خوب بگوئیم الا بیت خوب، عطیه های قسمت و سعادتانی که باین عطا با همدوش است، وقتی خوب گفته میشود گه بطور صحیح استعمال شود، قریحه و نکاء و علم کائنات، هم زمانی خوب محسوب مسگرد که تابع مطالب عالی باشد که این چیزها فقط خوب اصافی، و خوب

(۷) تعارض قانوں شرعی و قانوں اخلاقی: چون قانوں بیشتر بر عمل و سلوک

بطر میکند، و اخلاق ریاده تر بر سخیه و دس متکی است، گاهی میشود که دس این دو قانوں تعارض رح میدهد

این تعارض در شکل خیلی رسمی و حدی خود در سوره « کهف » مذکور یافته است حائسکه حصر موسی (ع) بوصالی ده گانه بربیت شدت پای برداست و حصر (ع) بر تمهید معاد؛ اخلاقی خود پیوسته خار بیست، و این بهترین درسی است که حد فاصل شرع و اخلاق را به بهترین اسلوب از هم جدا میکند.

در تربیت، شرع به قیافه حدی نری جلوه میکند حتی که فواید اخلاق را تحت الشعاع قرار میدهد. در این بحیل تا لعکس، اخلاق به قیافه دستا رواقی خود آنقدر بند است که معهودها حاشی شرع شود و وطنه آرا بدوش بگیرد

ولی قرآن این دو حصار خارجی و داخلی خودی فردی و اجتماعی را به آن موثر نه محط میکند که مافوق آن متصور نیست، و درین قصه موسی و حصر، هر دو پهلورا بر وشمی صمیر انسان و اصح و سارد و هم خاطر نشان میکند که این دو پهلوا گر تصور نه نهائی خود نمایند ممکن نیست که نتوانند با هم بسازند، و شرع محص استطاعت آبر اندازد که نتواند با قانوں اخلاق صرف، صبر و کد اره کند

و این است که ناند شرعی همیا آند که به نور صمیر رفتار کنند و یا اخلاقی کسب نمود نمایند که ار شرع نظم و قوت الطهور بگیرد، و همان است که دس اسلام آمد و بیت و قصد را حتی در اعمال قانونی بر مراعات نمود، و از طرف دیگر، به اخلاق صبعه قوی نری را از علم الاجتماع و علم مابعد الطبیعه داد، و حتی سلوک قانونی را دار ای دو پهلوا ساخته پهلوی مقالاتی که آرا نقاضی و محتسب تهویس نمود، و پهلوی اخلاقی را که حق الله گهت و قضارت آرا بعضاً به مجتمع و بعضاً بحضور احکام الحا که بر سپرد، و حتی اگر پهلوی مقالاتی آن بر کدام رنگ اخلاقی داشته باشد و مراعات نگردد آن هم بحضور قاصی حقیقی معر و سن خواهد شد.

مثلاً پارچه نان خشکی را بر سر گذاشتی حواله می‌کنم نه بیت آنکه سرش مشکند
 و لیک سرش اصوات نم‌سند و بالعکس او را از دلای گهر سنگی بحات میدهند.
 نتیجه طبیعی این عمل نیک است و لیک نسبت به من که این کار را
 کرده ام عمل رشتی است و از طرف دیگر شاید عملی بدات خود خوب باشد و در نتیجه
 بد بسکردد به من تشه مندهی به دست اینکده من برای عایله خود سوخت تهیه کنم،
 و لیک من نه آن تیشه در و دیوار مسجد را منگم پس چیری که موجب عمل نیک
 است دست نیک است، ولو که نتیجه اش نیک هم نباشد، در آنکه نتیجه همیشه صد فیصد
 مربوط به بیت نیک نیست، بلکه عوامل ربانی دارد که یکی از آن عوامل عمل
 بیت نیک است.

(۱۰) قضاوت بر عمل و بر عامل: و معنای دیگر: قضاوت بر سلوک است

و یا در نتیجه؟ در این شکی نیست که مطلق نظر شرع و قانون، بیشتر اعمال و سلوک است
 و مثل مشهوری است که: «شرع طاهر را می‌پسندد» ولی در هر شرع به اعمال طاهری
 فناءت نم‌سند و قصد و هم سبق اصرار را در نظر می‌گیرد و هم در موضوع شهادت، شهود را
 ترکیه می‌کند و این ها خود دلایلی است که سجد را هم در موضوع قضاوت دند حل
 کلی میداند

ولی اخلاق چیری است که بیشتر متکی بر بیت شخصی است که سجدیه در آن
 درول مهمتری ناری‌سند، و این است که پیغمبر (ص) میفرماید «اعمال به نیات است.»
 و این مشکلات است که قضاوت اخلاقی مربوط است به احکام الحاکمین که
 بهر او هیچ کسی بر سر این واقف نیست، و باید حتماً روی نباید که قضاوت حقیقی
 سلوک، برد او تعالی عملی شود ولی برد علماء اخلاقی این هر دو شکل قضاوت
 حقی در متری ترین موقف و حدان اخلاقی که کثون بنظر ما رسیده است یافت میشود.
 این تعریفی دائماً در بین صحیح و خوب دور می‌کنند، شاید بعضی اعمال نیک شخص صحیح
 باشد و با این هم شاید مادر باره شخص عامل آن قضاوت خوبی کرده نتوانیم، و بالعکس
 بپر ممکن است بعضی اوقات در باره سجدیه و بعضی اوقات در باره اراده بصورت جدا گانه

مشروط گفته می شود. اما نسبت حوب، بدون هیچ شرط و نسبتی و فقط بدات خود، حوب است؛ و این نسبتها گوهری است که در صورت خود میدرخشد.

ولیکه وقتی که ما نسبت حوب را حیرت انگیزانه دانسته و آدرامو صوغ اقصای قساوت اخلاقی مقرر کرده ایم، باید که نسبت و اراده را هم از محض «حواست» بدقت تریق کنیم. اینک پیشوای ما فرموده است که «کارها نه بیت است» این است که روزه مثلاً روزه نیست اگر نسبت حوب و مخلصانه موجب آن شده باشد؛ و یا اینکه بار فرموده است «بیت مردار کار او بهتر است» باین معنی نیست کسی که خیال روزه را سر گرفته و روزه برگرفته از مرد روزه دار بهتر است؛ بلکه مقصد این است که در مرد روزه دار، چون بیت حوب او سبب مهم عمل بیک او شده است؛ در حقیقت روزه او دو حرو دارد که حرو مهم آن بیت است و از حرو غیر مهم آن که عمل است بهتر است؛ و این است که بدون بیت روزه موجود شده نمیتواند. طوری که بیک خیال روزه بدون عمل، بیست گفته میشود. بیت آن است که قصد حارم و هم مقصد در آن مصمم باشد و مر آن مقصد اثر فاعلی داشته باشد ولو که اگر بعضی هوا حس و عوارص خارجی مرد را از عمل کردن آن بیت مانع آید؛ و همینجاست که گفته شد که نسبت آن بیت بنور خود میدرخشد. «حواست حوب» آن است که اسان تصور میکند که اگر فلان کار را نکنم حوب است و انجام آن بیک میشود؛ اما «بیت حوب» آن است که اسان خود را نالتمحه همدوش و هم آغوش می بیند و به اصطلاح مردم آن کار را کرده میداند. بیت و عمل هر دو بیک کار را انجام میدهند؛ که بیت جزء داخلی و عمل جزء خارجی آن است. بیت حوب عمل حوب بار می آورد. که در حقیقت بدون بیت حوب کار خوبی بعمل آمدنی نیست. اگر عملی بدات خود بدون بیت حوب، حوب باشد ممکن است ظروف و حالات آنرا به نتیجه بد انجام دهد؛ و همچنین کاری که بدات و بدون بیت بد، بد است هم شاید بحیث ظروف به نتیجه حوب منحصر شود. و لاسکن عمل وقتی اخلاقی گفته میشود که بر حسب محرک باشد که بر طبق آن عمل میکنیم.

حقیقت بی‌طرزانه این است که مگر می‌تواند دلیل شرح می‌دهد و میگوید :
 « در باره اینکه احساسات محض بقصاوت اخلاقی ارتباطی ندارد، باحسان ستوارت میل گفتگوئی
 نداریم، اما در باره محرك، بطرها این است که محل قصاوت اخلاقی شده میتوانند و لا اقل
 در وقت قصاوت اخلاقی در نظر گرفته میشود، سهو حان ستوارت میل در این است که
 قصاوت اخلاقی را بران چیر هائی که بعمل آمده است بحکیم می‌گردد در حالیکه
 اینطور نیست و قصاوت اخلاقی بران اشخاصی میشود که عامل اند، اگر آطور باشد که
 با برده میگویند، ما نباید تو را بیم بر اعمالی که نه حقه سلیقه حیوانات است و حتی
 بر حر کتات صحیحها و او را برها و بحالها بر قصاوتی نکنیم چیر بر آنکه ما قصاوت می‌کنیم
 سلوک است و آن هم نه بحیث اینکه يك عمل طاهری است، بلکه بحیث اینکه وضعی
 است که ارسان، حیث عمل او، سر زده است و وضع انسان ناند شامل محرك او
 بر باشد

پس اگر ما تمام قصاوت را تنها بر قصد، و یا تنها بر محرك، نگذاریم، کار
 بکار نه ایست حقیقت این است که قصاوت اخلاقی هندکشف و مکمل آن است که
 باید مستقیماً و یا بصورت غیر مستقیم بر سحیه عامل تحکیم شود، بر ا طوری که گفتیم
 قصاوت اخلاقی ما هیچگاه بر چیری که بعمل آمده است، نهاده نمی‌شود، بلکه همیشه
 بر شخص عامل است، ملی اممکن است در بعضی موارد شخصی را که فلان کار را نموده
 است مورد قصاوت قرار ندهیم، وایکن در مواقع دیگر شاید شخص را از حیث عموم عادات
 سلوک کسی او در نظر بگیریم اما بر موردی که قصاوت اخلاقی خود را بطور حقیقی
 تحکیم می‌کنیم عمل شخص را در نظر می‌گیریم، مگر نه بحیث يك واقعه خدا و منعل،
 بلکه بحیث جزء نظام حیات شخصی عامل آن، و این است که شهود را از روی سوابق
 اعمال ایشان تر کیه میکنند پس ما اهمیت آن عمل را بصورت يك عمل مجرد قصاوت
 نمی‌کنیم، بلکه از نقطه نظر عامل آن که آنرا بعمل آورده است و هم از نقطه نظر
 اینکه عامل در چه موقعیت واقع شده و دنیا را از چه نقطه نظر آموخته و آن چطور
 تلقین شده است، قصاوت می‌کنیم، پس اگر ما اعمال را به قصاوت

قضاوت کنیم. درباره قضاوت بر سحنه و حاق و دان شخص مشکلات مخصوصی پیشروی ما نیست. ما میتوانیم سحنه شخص را به همان درجه که مجموع محتویات وحدان اخلاقی او حاجت حصول عایه اعلی و نهائی متوجه میشود قضاوت کنیم. ولی اسکا، ما بک عمل را بدانند مورد قضاوت قرار بدهیم، نسبتاً کنار آسانی نیست زیرا که عمل را در بعه نتیجه آن قضاوت نمکنیم بلکه بواسطه مقصد عام آن میسندیم و قصات خود را در آن اظهار میمائیم، که درین نقطه هم چندان اختلاف نظری موجود نیست، اما حاکم که باقی میماند اینست که آیا عمل را توسط مجموعۀ قضاوت می کنیم و یا اینکه توسط جزوی از آن که آنرا محرك مساویند که درین نقطه اختلافات نظری موجود است. و چون در برد همه، در تعبیر کلمات (قصد) و (محرك) وحدت نظری نیست، مسئله مشترک کسب و حاجت و پیچیدگی کرده است

(۱۱) قضاوت بر محرك اسد و با بر قصد: اختلافان نظری درین

با ه است عموماً حسب روایت مکرمی بیشتر بین نویسندگان دو مکتب (مکتب حدس) و Intuitionism و « مکتب معرفت » Intuitionism است از باب حدس میگویند که قضاوت اخلاقی تماماً متعلق است به محرك یعنی که اگر اعمال خوب گفته میشود و نابد، متعلق است به تناسب حوسلی و سدی آن محرک کسی که به وسیله آن به عمل اقدام کرده ایم

ولی مکتب معرفت درین خصوص با مکتب حدس مخالف است. حان ستوارت میل می گوید. « اخلاقی بودن يك عمل تماماً منکی است بر قصد، یعنی منکی بر آن است که عامل چه می خواهد نکند، و اسکا محرك یعنی احساسی که عامل را حواهان عمل میسارد، در عمل چندان ناگیری ندارد، و این سبب در اخلاقیات هم سیاناً موثر نیست، اگر چه تاثیر زیادی در اینکه عامل را تقدیر و بحمین کنند دارد، مخصوصاً اگر نتواند مزاج اعتیادی خوب و نابد او را نشان دهد. « نار حان ستوارت میل می گوید « محرك يك عمل به اخلاقیات آن عمل دخلی ندارد، دخلی که دارد، به قیمت شخصیت عامل است »

کرده می‌توانیم، که فلاں شعر با فلاں نمائس نتیجه ویا فلاں ناول، محصول خوب ویا بدی است،
 ودرجه هب باین گفته خود و صواب خود را در باره آن اظهار می‌کنیم، و بر اساس همین قضاوت
 است اگر مگوییتم فلاں عمل خوب است یا بد، پس کنشون ار کدام نقطه نظر ای‌طور
 و صواب عملی میشود؟ محقق است که از نقطه نظر کسی که در آن وقت به حوا بدن ویا بشیدن
 ویا بدیدن آن اثر فسی استعمال وریزیده است، و صواب نمیشود شخص فمان همیشه از قضاوت
 عامه به قضاوت ناقد فسی و همدرد، رجوع و مرافعه می‌کند همین طور ناند گفته شود که
 درباره سلوک هم به ناقدین اخلاقی رجوع شود و این نظریه مکتب حسی اخلاق است
 که علم بردار آن شمس ری Shaftesbury میباشد که در نامی مورد بحث قرار می‌گیرد،
 و بدون اینکه نقطه نظر آن مکتب را فعلاً مورد بحث قرار دهیم، کمون همین قدر کافی
 است که مگوییتم يك عمل فسی چنانچه قبلاً گفتیم متوجه این است که بعضی نتایج
 اران احصال شود، شخص ماهر فسی درین راه بهتر فسی فاصی است که میتواند بداند که
 آیا ارین عمل نتیجه خاطر خواه آن فسی فگر فته شده است یا نه؟ ولیکن طوری که
 مکنزی می‌گوید حق این است که در اخلاق، تنها عمل مورد قضاوت واقع میشود
 به نتیجه، کنشون اگر عمل حقیقتاً عمل حقیقی است پس همان است که، از طرف عامل خود
 قضاوت شده، است زیرا عامل به قصد عمدی خود آنرا برای عمل انتخاب کرده است
 و اما اگر قضاوت شود که عمل او خطا است، این قضاوت نیز از طرف ناقد اخلاقی شدی
 بیست، بلکه از طرف شخص عامل است، مخصوصاً وقتی که نار بران عمل خود از نقطه نظر
 ادراکی و انعکاسی خود رجوع و عودت می‌کنند.

(۱۴) همدردی است یا نقد؟ هنوز بهتر است پیاس ناموس اخلاق، اس قضاوت را

به نام همدردی یاد کنیم زیرا اخلاق «نواصی حق و صبر» و «تعاون و تقوی» است
 درین باره آدم سمث Adam Smith نظریه خوبی دارد که مگوییتم آنرا حسب آتی نقل می‌کند
 « ما با مردم به انداره که همدردی داریم ویا نداریم، بهمان اندازه
 سلوک ایشان را تصدیق ویا تکذیب می‌کنیم، ما تنها مردمان کما میاب را بربك
 نمی‌گوئیم، بلکه مصیبت ردگان را نیز تسلیم و تعزیت می‌دهیم، لدانی که در مگالما

خود ند می گوئیم و با خود، از روی حماقت و عناصر متعددی است که بحیث مجموعی در را تشویق عمل و با ترك عمل خدمت کرده است، و وقتی که اعمال را با این طو ر شما حقیقتاً پس گویند که تمام قصد را با همه اجراء آن مورد فصاحت قرار داده ایم و وقتیکه منظور باشد پس باید بگوئیم که فصاحت مخصوصاً بر قصد است و با مخصوصاً بر محرك

(۱۲) کدام کس قصا وب میکند؟ در مسایل فصاحتی این فصاحت کار آسانی است

و هر از آن مجلدات و مدارس و همچنین به تعداد زیادی فصاحت و مقدمات و مقدماتین موجودند ولی در دایه اخلاق و سلوک انسان، تنها يك فتوائی ندست داریم که «اعمال به بیات است» و از این است که هر شخص را میتوانیم بگوئیم که چنین عمل، قاصی عمل خود است، و بر او وقتی که انسان آن عمل را به عمد و قصد کامل انتخاب می کند، گویند آنرا احصاش و مشوق خود قرار میدهد پس آیا کسی هست که آن عمل را انتخاب کند؟ و آیا ناممکن است که عامل شخصاً، در حالی که بحالت آرام انعکاسی خود رجوع کند، مهمند که در معیار مثالی خود تقصیری کرده است؟ جواب مکتومی باین سوال این است که این مسئله باید از نقاط نظر مختلف دیده شود و از این عالم های متفاوت ملاحظه گردد، که ورد عامل، حین تصمیم خود بر حسب کدام يك از این عوالم عمل نموده است، و لیکن عالم هائی که اعمالی در بین آنها قرار دارد بیشتر است و همچنین نقاط نظری که در حسب آن يك عمل و نایك عامل فصاحت میشود هم بسیار زیاد است پس کدام يك از این عوالم و نقاط نظری میتواند دعوی ترجیح را بکند؟

(۱۳) نقد است و یا قصا وب؟ در دنیای مجازات فصاحتی، صرب المثلی است که

می گویند، قاصی شخص کوری است که بین دو بینا فیصله می کند، در حالی که در آنجا بر اعمال فصاحت میشود و شهود و بیانات را در آن مورد دائر و فوت بر رگی است، ولی اگر کسی بر سلوک اخلاقی دیگری فصاحت می کند، خود را بدست خود مورد مثل راجع ایشان میسازد که «کور خود است و سنای مردم»

پس بهتر است که نام فصاحت را بگیریم و آنرا نقد اخلاقی بگوئیم، و او که خطر آن باشد که فلسفه اخلاق بسطیح فن هم ننزل کنند، اگر چه این خطر کمتر است، زیرا اقصاوت

است و بنا بر پائین بر است اراں چسری که در نظر اوست . اگر من به بسیار بلندی
و بی پروائی در حائمی بخندم که او در آن جای یک لبخند می کنند، و بنا برعکس
بپس می کنم آنحائمی که او فهمیده می رند، معلوم است که تأثرات من و رفیق من درین
موضوعات یکی نیست، و او نمیتواند احساسات مرا تصدیق دهد، و این است معیار آن مرد در تصدیق
و بنا بر تکذیب سلوک من .

اگر من ممانم شد که این فصاحت و احلاقی مادر باره خود ما نیست ، بلکه در
باره دیگران است ، اراں رو بر آدم سمت دوام داده می گوید . « این معکوره اول مادر باره
ریبائی و رشقی ارفیا فیه دیگران گرفته شده است به اراں وی قضاغه خود مان ، مارود است
که اراں انتقاد دیگران که در باره ما می کنند متحسین شویم . » « و بعین این شیوه که انتقاد
احلاقی مادر اطراف ، سخته و سلوک دیگران عملی شده است ، به ما بطور باید بدانیم که
دیگران سر در مثل مادر بقدا احلاقی ماصریح اند ما همیشه نگرانیم که بدانیم که آیا مستحق
تحسین و بنا بر اعتماد دیگران هستیم و بنا بر آنکه بردشان عین همان چیر می باشیم که خود را آن
صورت حلوه داده ایم ، و بنا بر العکس آن حیر خوب و یابندی میباشیم که ایشان ما را می دانند ؛
و ما بنا می کنیم که حدیثات و سلوک خود را امتحان کنیم و تصور کنیم که این حدیثات
و سلوک ما بنایشان بطور می نماید ، باین طریق که اگر ما بجای ایشان باشیم باین حدیثات
و سلوک چه حکم خواهیم کرد . پس ما کلاه خود را قاصی ساخته ، خود را مشاهده سلوک خود
قرار می دهیم و می گوئیم که ببینیم اراں مشاهده ما چه حاصل میشود ، این یک آئینه قدیمائی
است که ما تا یک اندازه توسط چشم های دیگران سلوک خود را تدقیق می کنیم و اگر باین
ذریعه تسلی باشد البته کار ما تمام است و ما دیگر به تحسین و انتقاد دیگران محتاج
نمباشیم . »

« وقتی که بگوئیم که سلوک خود را امتحان کنیم ، باید درین وقت خود را
بدو شخص تقسیم نمائیم شخص ممنحن و قاصی ، و شخصی که بر آن قضاوت میشود و اراں
امتحان گرفتار میشود ، که من بحیث شق اول هم مشاهدهم و هم قاصی ، و بحیث شق ثانی هم محل
قضاوت و امتحانم و هم عامل ، که شخصیت حقیقی من همین شق ثانی است . و من باید به حیث

با آسانی که در حدانات قلبی ما ایشان مشارکت داریم، می‌دانیم، بسیاری اردودهای ما را که اراان موقوف حاصل کرده اند، همه می‌کنند، اگر می‌دانیم شخصی به آوار بلند و به شدت برسد بحتی خود بوجه می‌کنند و چون به خود نظر می‌کنیم تصور می‌کنیم ما اینچنین حالت را در چسب موقوف عملی نمی‌سازیم، لاجرم باین عمل او هم‌دوم می‌شویم و چون ارحال او واقف نیستیم، می‌گوئیم که ضعف و کم‌حوصله است، راگر، از طرف دیگر، کسی را می‌بینیم که به یافتن يك قدری خوشبختی، بسیار مسرور و بیچاره بلند پرواز شده است، هم خود را محبوب نمی‌دانیم که ناوهموا شویم، زیرا که او را به فکر خود بیک معروکم طرف می‌خوانیم و حتی کسی اوقات شده که خنده بلندتر و دراز تر روی ما را اندازه که مزاح مقتضی آن بوده است، ما را اراان مزاح مصرف کرده است، زیرا که ماطبعاً نامقدر مزاح اینقدر حنده بگردانده اند»

«وفتی که حدانات اصلی شخص، باسوانق همدردی شخص دیگری که مشاهده او است، در تمام وفای باشد، بالضرور آن حدانات باین شخص مشاهده مناسب و موافق است، و برعکس وقتی که مشاهده ببینند که احساسات او با احساسات آن شخص مطابق نیست، طبیعی است که احساسات آن شخص را مناسب نمی‌پندارد. پس این تصدیق‌ها در حقیقت همدردی است شخصی که به ضرر من متألم می‌شود و می‌بندد که تألم من هم در آن ضرر نداشته تألم او است، طبیعی است که نا این تألم من موافق است و آبر، تصدیق می‌دهد، زیرا آبر معمول می‌شمارد کسی که فلان شعر و یا فلان تصویر را نا آن اندازه تحسین می‌کند که من می‌کنم، در حقیقت این است که تحسین مرا حق می‌داند، و تصدیق می‌کنند، کسی که بر عین مزاحی که من در آن خندیده‌ام، نا اندازه من در آن خنده می‌کنند، یقین است که از حق بجا بی‌خنده من انکار نمی‌کنند، بلکه آبر تصدیق می‌دهد، ولیکن بالعکس، اگر کسی درین واقعات مختلف، نا اندازه که من حس می‌کنم حس نکنند و مناسبی بین حس و حدانات من او نباشد، او هیچگاه نمی‌تواند مرا تصدیق دهد و یا حق بجا بشمارد. اگر دشمنی من ماورای آنچه مطابق وفار دوست من است برود، و اگر عمگینی من ماورای برداشت دل نازک او شود، و اگر تحسین من بسیار بلندتر

به بعضی عرایب انسان ارتباطی دارد، نارهم عربی نیست که بتوان آنرا فطری شمرد، و اساس لادتمیر احلاق را بر آن بنا نمود و حتی با ابتدالی که ماهیت لذت دارد نارهم میتواند گمت که لذت از منفعت فطری بر است درین شکلی نیست که با راز منفعت امروزه گرمترین نارارها است، ولی نایمهم بحار و بانك محصولات مد بیت است، به اساس های متمس علم الاحلاقی که موجب فراهم آمدن مدبیت شده است

و از طرف دیگر هر اشرا به منفعت دعوت می کنند و لو که نارار گرم و قیافه جدایی سرداشته باشد، و چراغ عالی ترین چهر را در گرو انشطور نك چیر میگذارند؟ دیمو کراسی اگر بر اساس منفعت طرح میشود بدون آنکه سطح انسان را بپست سازد چه نتیجه خواهد داد، درین شبهه نیست که لذت و منفعت محرک های قوی می باشد و ممکن است توده را (طور سکه سوسپ های به نان مسگردند و کسمون شارائمان های سیاسی هم آنرا تعقیب می نمایند) توسط لذت و منفعت بگردانند، و ایشا را به تقاسدی که داشتند و نادارند براسپخت، ولی اگر از ایندیل های بردگ بشصرف نظر میشود و تمام توده را بر نارار مطا هره منفعت می کشند، آنرا حدهتی است که ناسابیت می کنند و باصر به ایست که به خلق ودات و کسلنور آن رده اند و میرسد.

آیا اگر شر را در سر مائده حیر و کمال دعوت میگردند، آنوقت دیمو کراسی بدست نمی آید؟ و آیا عنصر حرد در نهاد انسان هر کور نیست؟ ایشان باید بدانند که حیر الایم در اطراف هسته حیر جمع میشوند به کرد مر کز که راهی چه می شدا گر برر گترین حیر و ناکمال را برای برر گترین تعداد، اساس دیمو کراسی خود قرار میدادند؟

ولی سیر بشر حجاب تکامل سیر طبیعی است، و این مردمی که کوشیده و میگویند شر را نمادیات بمنزل دهند، هیچ هراسی ندارد که نتوانند سر نوشت سیر آن را بگر دانند، و اگر قدری هم بگردانند یعنی است که همیشه این کار را کرده بخواهند بواست، اما بهتر بود که احلاق ایشان با این سیر طبیعی همراهی می کرد، و می کوشید که بشر را حجاب ایندیل های بردگ و بلند آن سوق دهد، و افراد آنرا در اطراف آن ایندیل ها جمع و وسوسی بر منزل حقیقی کمال او مهمیز کنند.

شخص ثانی خود را در مورد امتحان و همدردی شخص اول فرار بدهم، ولی اگر قاصی تماماً عین آن شخصی که بران قضاوت میشود نگردد، کاری است ناممکن بطوری که ناممکن است علت عین معلول باشد

باین طریق، آدم سمت به معکوره رسیده که آنرا بنام «مشاهد بظرف» یاد کرده که قضاوت اخلاقی ما از نقطه نظر این مشاهده بظرف بعمل می آید آدم سمت و رقی را که فرس کرده مانند این فرقی است که بین «مرد داخلی» و «مرد خارجی» است که در حین اختلاف خودها بمحکمه نهائی اساساً مراعات طلب میشوند، و آن محکمه عالی تمیز عماد ارواحدان است که هم قاصی بظرف و هم مشاهده حیرتی است.

(۱۵) خودی منائی: مادرین ناره که این نظریه «مشاهد بظرف» چقدر ارزش

دارد و هم در ناره اینکه معنی بظرفی چیست، کمون چتری گفته نمیتوانم و ما فقط ازین نقطه به نقل نظریه آدم سمت پرداختیم که بوضاحت تصریح می کرد که قضاوت اخلاقی حواله بچتری میشود که از عامل آن عمل حلی هان بلند تر است، یعنی قضاوت اخلاقی، مراعات است از رجب جان مست به رجب جان هوشیار، که او را از یک نقطه نظر میتوان «خودی منائی» هم گفت، و اینجا است که مباحث اخلاقی کسب حدت میکند و نباید از یک مدرسه عالی تری تحصیل شود در امکانی که اخلاق را متوجه عایه مشخصی امثال لدت، منفعت و سعادت میداند زوی هم از یک معوله است که مال و مبدء ایشان همان نظریه دیمقراطیس است. اگر مکتب سعادت، سعادت را طوری نداند که احراً ارسطو آبراد بسته است و نویسندگان ما هم بهمان شیوه رفته اند، البته سعادت هم همدوش حیر و کمال میشود. در نه سعادت هم نباید در مکتب و نظام لدت داخل شود، بهر حال لدت با اشکال خود که منفعت و سعادت باشد، نتوانست که در یونان خودی پیدا کند و کنون هم بر رعیم همه مجاهدت های سوخت های امروزی اروپا قادر بر آن نشد که محبوب منعی کسب نماید

مکتب منفعت، که ظاهر آرم مکتب لدت شسته تر است و با اینکه داعی دیمو کراسی است و در راه غرض بسیار شریعی نکار می افتد، با هم چون موضوع غیر طبیعی دارد حد اپ بارار گرمی ایافته است، و افعاً منفعت چیزی است که مولود تراحم و هدیب است، و اگر چه

براع دانشمند انا، مثلاً، هر اقلط Iftacilitus و دیمکر اچیس Democritus، و بارانتستاس Antisthanes و اریستوپس Aristippus، و بعد اراں رینون Zino و ابیقور، و اپیترس و سپس دیکارت، و کاسمدی، و هم کدورت و هو بر، و بر اندو هیوم، و بالاحره کات و نشتام که هر کدام اربن جوړه های فوق باشخص معادل خود بر اعی که داشتند در باوۀ این بوده که رهبر سلوک، عمل است، و با حدیث:

و بعضی هام دیده می‌شو ند که بطور مستقل نظر یۀ دآرند که متوسط و معتدل و مستقل تراست، و ایدها مردمی مماشند که اربن ثنا قصات بلند تر اند، مانند فلاطون و ارسعاو و هیگل و با مثلاً سمنورا، اگرچه بعضی مکاتب دسگری هم دیده میشود که ماورای این حیرت‌نا مماشند و در حقیقت ازین مقوله هام محسوب میشوند، ولی ایشان چنداں در حساب نمی آیند، ما ند اشخاص طرفدار نظریۀ ریبا پسندی و با مکتب همدردی و عمره

وقتی که اروپا به علم اخلاق و فلسفۀ یونان مواجه شد، رفتارفته بویسد گمانی پیدا شدند که در آن ناره فکر کنند، که اراں حمله دیکارت موسس فلسفۀ حدید محسوب می‌شود، ولی دیکارت توجه بشمیری به مابعد الطبیعه و منطق نموده و در علم اخلاق پیش اربن مرد روا قسی چس دسگری نیست محصو صاً در بنکه در س روح و حسد مخالفت ریبا دی را (و آنرا هم در سایۀ مابعد الطبیعه) عقیده نموده است.

اینجا است که یک حر کب فریبا ابیقوری میر پیدا شده و امثال کاسمدی و هوبر و نافی نبری دستۀ ایشان، گرد مکتب مادی مد کور جمع شده اند، که هوبر درمن ایشان عقیدۀ محصوصی داشت که احرار قوت را بر گسترین عابۀ انسانی میدانست، ولی امثال کمپرلیند به نظریۀ هوبر معارضه نموده طرفدار این بو دند که ناید پهلوی اجتماعی و هم پهلوی عملیت انسان بیشتر در نظر گرفته شود. در بین این کتمشکها، مکتبی بنام مکتب حسی اخلاقی کسب وجود نمود که امثال شفتسبری و هیچسن طرفدار آن بودند و می گفتند که انسان ناید دارای یک بصرت حسی، و با الهامی باشد که

در موجودات اجتماعی که انسان هم اران فبیل است، احلاق و ساو ك و حتی باقی
مظاهر حیات بیشتر ممسکی بر تقلید و تلعس اسب که یکی بدیگر تلعس می کنند و یکی اردیگری
تقلید می نماید، و همس حیر اسب که مثالها و معمارها را نمایان آورده و مثال حیر و فصات و کمال
را ندنیای احلاق معرفی نموده است، و همس جبر است که بعضی ها را هو دل و هوئه فصیلت
و کمال ساخته، و می گوشد که افراد بشر عموماً بر طبق آن اسکشاف کنند .

ولی حرص منعت این سودارا بر هم رد، و بجای اینکس بشر حیوان مهر و متکامل
شود آنرا حیوان هنافس و محترکری صاحب، و همور امثال بیتام حمرند اسبند که سر اجام
این مکتب منعت مکتبا مسرسد، اما فرید ریك متحه حقیقتا درین باره ارایشان واقف تر
بود . سیمس میگوید «روری بود که همه نزد آنابیکه کسب قوت می کردند و تمام سرناز
باد می شدند خشوع می کردند و کسوس آن فوب بدست ثروب آمده است» ولی آیا بهتر
شده است؟ در آن وقت عایه مطلوب شرف بود، و کسوم پول . ولی چون پول نمی تواند
عدالت احلاقی را بمبایان آرد . لاجرم حتهی است که نمیتواند صمان دار عدالت اجتماعی
شود، و بارهم اگر فصیلت و کمال عایه انسان نمیشود، پس بیتحه مد کور حیلی حق بجای
است که دعوی شرف می کنند . و نکته بیتجه هر اران نار بهر است که فرردان بشر را
بمدان جنگ بریم و نه اشان روح حماسب بدیم ارینکس دکمانداران دیمو کراب آنها را
بکار خانه های رپررمیسی برده وایشان رامادنا و ممام حکوم بامر گ بدریجی نماید .

حیر بهر حال ار مطلب بر آمدیم و بحث مادر باره مکاتب امامی احلاق و مکتا تبی
بود که شایسته نام بررگ و مقام عالی انسا بیت است، مکتا تبی که بر اساس روح حصفی
احلاق طرح شده و انسان را حاجب اندبال و کمال آن رهمنائی می کنند، سه عدد آنها
در یونان و یکی هم در حریمی تاسیس یافته است که ایك ما شرح و مهاربه و ماله و ماعله
آنها سی پرداریم، تارفته رفته بر « خودی مثالی » روشنی کماهی بیتمد

(۱۶) عقل و باجده؟ اس همه کشمشکش های احلاقی که قریباً طول دویم هر ار

سال را اشعال نموده است، تقریباً در سر این نقطه است که احلاقی را عقل رهبری می کنند
و باجده به؟ در هر دوره که نظر بینداریم می بینیم که دو مکتب و با دو حکیم درین باره باهم

بنا بر عمل به سبب ' معلوم میشود که متشکل است از آرزوهای متعددی که در بین جماعتی گنجانده شده که کم نمانش باهم مماثل و سار و سار اند . کمون ممکن است . بوجاه تصرفی خود را که معطوف می کنیم تنها جانب آن آرزو هائی که کمین که بین آن جماعت وجود دارد ، و با جانب آن هیئت کمین که بحیث یک وحدت و بطور یک نظام ، این آرزو ها را در آن جا با هم مرتبط نموده است ، و به عبارت سگری^۱ که :
 آیا جانب انسان ذاتاً عمارت از یک محادله ذات البیننی آرزو ها است که در جستجوی نسکس خود می باشد ، و یا این است که اصلاً یک کوششی است که میخواهد آرزو ها را مطیع مثال و بنا نموده آن نظام نسکس ، بناقصی که بین این دو مکتب است عموماً اران نشئت کرده . بد بعضی ها متمایل اند که ناین پهلوئی مسئله اصرار کنند و با آن پهلوئی دیگر ، یعنی وحدان را عالی بشناسند و با نظامی ، یکی از این دو تمایل میتواند که بطور خوبی در اصول هر دو متمایل کنند که می گویند : عقل بر دانه حدیه است و باید همیشه انحصار باشد " یعنی عقل هیچ کرده نمیتواند الا اینکه حدیه را نه نسکس آن رهمنائی کند ، و کسی که ناین نظریه باشد حیر بررگ حیات برد او همیشه بالمرور تنها عمارت اریب است که هر حد نه که سر بالا کنند باید حسب حواش آن به نسکس آن بکوشیم . این است نظر نه مکتب قیروانی که امر و ربه شکل مکتب لدن نامیده شده و شکل پیراسته خود عموماً عبارت است از مکتب سعادت ، و طبیعی است که طرف مقابل آن باید مکتب حدسی و یا عقلی محسوب گردد ، حالاً می رویم که این بناقص را بشکلی که قدری متفاوت و بهمانندی که قدری مختلف است یعنی در زیر عنوان " راست " و " خوب " و بهمانند دیگر " حق " و " حیر " بیان کنیم

پیشتر هم گفته شد که دو شکل اساسی در احلاقی موجود است که مثال احلاقی خود را در آن شکل حلوه می دهد ، یعنی در شکل راست (حق) و در شکل خوب (حس) . یعنی احلاقی را چنین تصور می کنیم که عبارت است از تطابق به یک قوانین یا یک معیار ؛ و با عبارت است از تعقیب یک عایبه و یا یک نصب العین . کنون

بوسیله آن سواب را از حطا فرق کسند طوری که ما در همین تدبیرات اینطور يك حسنی را در تفریق رشت و ربها ما لکیم، ولی نه فرق انشکله حس مدکور (بمعنی بصرت حدسی اخلاقی) در طبع خود اجتماعی است و هر چیز که اجتمعه معید باشد، بدل هر کس می رسد که خوب است و آنچه بحسامعه منصر است نه سابقه فطری هر کس بد میخورد

این نظریه ایست که بعدها بحيث يك سافه برر گئی شده است که دارای شاخه های متعدد دی گردیده، و بعضی از نویسندگان امثال رید Reid مکتب حدسی اخلاقی خود را بر اساس این عقیده که عیماً ذکر شد به بیان آورده اند. دسته دیگری نه اینطرف میل کرده اند که فرق يك و در هر موط است نه تصور عقلی تمیحه عمل، که امثال لاک و کلارک و ولستون و غیره، باظهار این نظریه موجب معرفت مکتب عقلی اخلاقی گشته اند، و همین سلسله است که پیچ و تاب میخورد تا اوج نهائی خود را در نظریات کسالت می یابد، و اینجاست که بار عصر جدید به نظریات فلاطون و ارسطو می گراید و مثالیت « افسد یا لرم » جدید کسب وجود می کنند.

اما کسانیکه مکتب حسنی اخلاقی عقیده داشتند و این نظریه را حنبه اجتماعی می دادند و می گفتند حیر چیری است که بحامعه معید باشد و با هم چیری است که به از تعالی سعادت انسان حدت نماید، با لاجره این نظریاتشان بعضی نظریاتی انکشاف نمود که بمکتب حدید مذهب منحصر شد.

پس گو یا مکتب حدیده عبارت است از مکتب حدسی و عقلی و مذهبیتی که این سه مکتب با مکتب جدید از تقاضای مکتبیتی است که کسبون در تداول است.

حیر از مطلب قدری بر آمدیم و کسبون باید بار معارضه عقل و حدیه رجوع کنیم، ما دیدیم که وجدان انسان مانند يك عالم و بایک نظامی است، که اگر آنرا از نقطه

عارفانه خود را باس می‌دانستند که ننده، باحلاق الله متخلق شود، و باو پیمان دوستی
 بدهد، و باو تعالی ارزوی معرفت، هرب خوید، و در او فانی و باقی شود. که این کمال روحی
 و معنوی و قدسی، پیرا مظهر مادی خود حالی نهانده و بمقابل آن مکتب نشو و ارتقاء کسب
 و خود نموده است پس کمال صوفی عبارت است از رسیدن بحدا، و کمال فلاطونی بر دیک
 شدن است بمثال «حیر» و کمال ارتقائون مساعدت نمودن است با احتیاج طبیعی

و پیرا طرف دیگر همه این شکل‌ها در تیپ‌های انسانی موجود است و اکثر اینها
 از ساختمان مخصوص اشخاص نشب نموده است، می‌گویند اما بوئیل کانت، وقتی که
 برای قدم‌زدن عصر نه خود می‌برآمد، دکانداران آن کوچه، ساعت‌های خود را برابر
 می‌کردند، زیرا مقیاس دقیق‌تری که برد ایشان بود همانا مواظبت کانت بود در وظیفه حیات
 او، و همان اندازه که کانت رواقی و مواظب و طبیعه بوده، منتام، قیروانی مشرب‌اندت خود
 است. چنانچه کداندت خوئی ارسینیس برد شاه سیسلی شاهد سحیه او است. و نازمی بینیم
 که هر گد و ریست سهر اطبات تمام حجاب فلاطون و او احر عمر ارسطو و او احر تحقیقان او در ناره
 سعادت، شاهد این است که این مردم بطراً طالب علم و عملاً طالب کمال بوده‌اند، پس از
 حمله مکاتب هم‌روح و هم‌روح یکی مکتب رواقی است که میتوان گفت. نقده آن مکتب
 درین نظریه و طبیعه و نظریه کمال، حد متوسطی بوده است، زیرا با اینده میتوان گفت که شاید
 مثال اخلاقی رواقیون عبارت ازین باشد که نه قانون اخلاق مطیع باشیم، اما در عین حال
 این هم که باند حیات یک مرد عاقل را نه خود نگرییم، مثال و عاقل ایشان بوده است که عین
 این اهتراح را ممکن است به نظر ناب دیکارت و کانت نسبت داده. و ناز در مکتب حسی
 اخلاقی، مثال و طعه و هم‌مثال سعادت سیاناً مروح و ملحوظ است. ارتقائون جدید مثال‌های
 سعادت و کمال را بهم اهتراح داده‌اند.

قانون کمال در برد علماء نفس، عبارت ازین است که هر عضویت مجبول است
 چنانچه کمال خود حرکت کند، نصب السعین حیات این است که سالاً حیره
 بمعراح کمال خود واصل شود. ضرورت کمال قوی‌ترین محرك اجباری حیات است
 و هیچ محرك با اندازه آن، قوه اجبار و اصرار در حیات ندارد. عطش کمال است که اسباب را

فرو ، پس این دو مکتب متناقص اخلاق ، با نك اداره مهمی ، مربوط است به فرق این دو شکل بلنی ' نك سلسله معکریں ارهر اکامیتس گرفته تا کلمبیوں و روافیوں و ار آنجا تا کسات ، حدین فکر می کردند که معیار نهائی اخلاقی نك نوع فایوں و یا صابطه و یا امری است که اران می آموزیم تا ککار راستین را بکمیم ، در حالیکه ار طرف دیگر یکدسته مسلسل معکریں اردیو و کریتس گرفته و ار رین فیر و ایپها و ابیقوری ها گدسته تابه بمقام رسیده اند ، که حیر را عموماً عمارت ار سعادت مندانند ، و آرا نسبتاً چنین می پمدارند که عایه نهائی انسان است ، و در اساس آن است که اعمال انسان قابل ستایش گفته میشود و یا قابل نکوهش این دو مکتب رامیتوان بصورت بحمین همان نعره کرد که معمار خود را اعتبار اار و طبعه (که معیار مکتب اول است) و سعادت (که معیار مکتب دوم است) گرفته اند .

(۱۷) کمال : ما دیدیم که عقل حجاب و طبعه میلانی پیدا نموده ،

وجد نه جاسادت و سعادت جذب شده ، و این دو بطریقه است که مکتب های و طیفه و سعادت را نمایان آورده است ، ولی عایه های اخلاقی را نمیتوان ناین دو اصل محصور نمود ، اولاً ممکن است به مکاتب حدناتی ، امثال مکتب لدب و منفعت و سعادت ، با مکاتب عقلی و مکاتب و طبعه ، که هر دو طرف ، نظریات و مکاتب متعدد دی دارد ، نا هم امتراح کنند و ارین امتراح نك چیزی نماید « کمال » بیرون شود . و ار طرف دیگر ، این اختلاف نظریات که در رباره عایه و یا معیار اخلاقی نه میان آمده است ، ار چند جهت است . یکی این است که هسته ا و لیس این موضوعات در ادیان وجود داشته ، مثلاً تشویق لدت معمولی در ایمان و عقیده علم اسکلامی ، و امید بمعنت روحی و سرمدی مترآید در اعمال و معاملات دیسی و شرعی که هادنون آن لدت را مادی شاحتیه و مکتب لدت خود را معرفی نمودند ، و همچنین آن منفعت رابه شکل مالی آن نمایش داده و مکتب منفعت خود را سر بارار کشیدند .

ولی طیفه هم وجود داشتند که بنام تیاسوفست ها (منصوفین) که عایه مجاهدت

استمداد می کشد و در آن که با نقصان خود مستشعر است، ترس و بیار مندی و عشق بحدای چیری است که نقصان ما را، هم اشعار میداد و هم تکمیل می کشد اگر چهار طاق حیمه دنیای او کامل می بود، ایسان نه فیه میبای آسماں چشمی نمی دوحث، و اگر امرور او مکمل می بود نه دانی امید وار نمی شد عقیده بجاویدان، خبری است که نقص فمای ما را حیره می کشد دنیا مر، آه آحر ت است که کشت دنیا آ بجا می رسد و آنجا درو می شود

کار دنیا بسکنا باقص بود عقبی ر بختند

وعدة امرور حوون شارنگ فردا ریختند

از نقطه نظر علم انفس، طوریکه هید و یلانی می گویند، دیده میشود که سوق جانب کمال، در عریزه ها بصورت واضح موجود است هر عریزه به فعالیت تمام می گوشت که خود را ظاهر سارد هر عریزه که فرصت اظهار ترایش منسر شود، تسکین می ناند و اگر در راه اظهار آن مانعی پیدا شود سوا بق آن بجای ایسکه صعیف شود قوی تر می گردد، با اینکه فها خود را به تسکین رسانند، حواء از يك راه مستقیم چنا بچه بصورت حدیثات ظهور می کند، و با بصورت غیر مستقیم طوریکه به شکل بی نظمی اعصاب بظاهر می نماید عواطفی که حاوی اندیل های ما است به شکل آرزو ها و خواست های شعوری مظاهر میشوند خاطر ایسکه مهجور شده و ارا انکشاف طبعی شان جلو گیری شده است، عقده هائی میشوند که برای ظهور خود وسیله هاجسته و معاصد و آمال غیر شعوری خود را باس سون اظهار می کشند، که موجب علامات مریضانه عصبی و اخلاقی می گردند و طوریکه عریزه ها و عواطف و عقده ها همیشه جانب ایسکه خود را اظهار نمایند و آن وسیله به کمال رسند پویا بند، نهان طو و روحی فردی بیا بند با قی صورت ها، جانب تکامل در حرک است

تلاش تکامل نفس، فرار گرفته هید فیاند، در سه حالت به حوی ملاحظه شده

میتوانند

(۱) در حواب (۲) در مرص بیوروسیس (عصا نیت) و هم (۳) در معاهدات شعوری

که جانب تحقق دانی بعمل می آید.

حواه برای رفع نارمدی های جسمی و حواه برای تسکین عمیق روحی، تحریر نک میکنند، که این تحریر نک نارهاییکه انسان آن حر را بافته است مسلسل و مصر آجاری است تلاش هم در حد ذات خود، حواه جانب 'کمال جسمی و حواه روحی باشد، علامه احساس نقصان است

مامی بیسم که قانون کمال همیشه در کنار است، حواه در عالم عام الحساب و حواه در دنیای علم الروح، و حواه در محیط اخلاق، و حواه در فضای دین که ما اس کمال را در علم الحیات «صحت» میگوئیم و در علم الاخلاق «کمال» می نامیم و در علم دین «ولایت» می حواسیم و در علم الفس «بحق دانی» نام میگذاریم.

اس قانون آنقدر ها قوی و مصر است که هیچ عصویت نمیتواند از پای بماند الا که عطش خود را بواسطه احرار خودی مکمل نسکین دهد

اگر از نقطه نظر عام الحیات دیده شود، نجومی معلوم میگردد که قانون کمال همیشه در هر عصویت در کنار است، اگر عصوی را مثلاً از چلباسه قطع کنید، این سلیقه کمال در آن حیوان آنقدر قوی است که عصویت آن بطور لاشعطع کنار می کشند تا اینکه آن عصوراً نار دیگر برویاند، تا که نار حلت کمال جسمی به لای آن راست آید اگر رحمی به خود ما میرسد، بقوری می بیسیم که هر حصه عصویت های ما بکار آغار می کنند و برای اعاده آن عمو محروح، می کوشد، نظام عصبی حس در دریا بحیث علامه خطر محاطه می کنند، دل نهای طپش می گذارد و بمبه خود را سریع تر میسازد، ناحون را با طرف ریاده تر سوق دهد و آن رحم را بشوند و پاک نماید، نظام عدودی نیز فعالیت نهای ساحتش کر نوات سمند را گذاشته و فوراً آن هارا با آن نقطه میسرستد، تا نا مکروب ها نه برد شود و آن دشمنان حیات را بعد از انهرام بحیث حرک خارج سارد، باز قلب خون تازه را برای ساحتش سیج جدید میسرستد، تا الا حره رحم از بین می رود و عمو بحال کمال خود رجعت می کند.

- از نقطه نظر دین، کوشش برای کمال و احساس نقصان ناررترین چیزها
- است، بشر هر وقت که بکار خود در می ماند، و بکشتی سوار میشود از حد او بند خود

گشته است، و اما آوارا اند، اورعبیر کنیم که احتیاجات پایمال شده است، هم بره
 عطلی بر ما ایم، در هر سه کدر مرده و پایمال شده باشد، روح به تاره گی و کمال آن
 احتیاج دارد، ولی این جواب های بهی است که تمام حدیث نفس تذکر یافته است، که
 جواب های مثالی و الهامی از این عالم منتهی است.

(۲) علاجات امرای عجمی در، مانند جواب ما عالماً کوششی است حاجت تکامل
 بیماری ملایم عصا شده، و اورنگ کرده، نه است، اظهار آن حاجت بری پایمال شده است
 که نفس می خواند، این تکامل خود آن سداب را که عصور روحی او است، بخود استخراج
 کند، تا این صلف را در، این منتهی باشد، تا برای تکامل خودی نکو شد
 و بعد از پایمال شدن، در اظهار وجود اظهار کند.

و حقی که اگر این در در شکل بیماری جسمی هم ظاهر کند، بار هم به اینده
 و مثل همان حدیث و نماز آورده است، و این سبب (ولو که پیورده باشد) بار هم کوششی
 است بطرف ادکاه عسویب را در دست و کمال اصلی او استخراج نماید.

(۳) کمال حیرتی بهادرین حاصل شده می تواند که همه عواطف و عقده ها در یک
 مجموعه جمع شود، که اگر آن محله را در جمع خودی می گویند.

تجمع خودی (یعنی اظهار شرح و صده، همه عریه ها و سایه های یک در ما موجود است)
 هیچگاه حاصل شده می تواند، تا آنکه همه عصا بر روح و نفس ما، خود را به ما اظهار نکنند،
 در نفسی که خودی در حق پیدا کرده است هیچ فشار و هیچ عقده و هیچ فشار و پایمالی وجود
 ندارد، بلکه آن صاف و ای تیای، و در این صورت مدبر و متناسق نمایش می دهند و حاجت
 مقصد و انجام واحدی می نمایند، که آن ایام و آن مقصد استعداد آن را در برد که
 عریه ها را از اعراض ندزی آنها محرف ساخته و بطرف نصب العین مشترکی متوجه
 سارد، که آن را آیدیل می نامیم و آن حکت و فطرتی را که نفس در راه آیدیل بصر
 می رساند اراده می خوانیم.

عریه ها و سواقی، مانند عصا، قابل استجواب هستند، ولیکن فاشده نمی توانند
 این دیوها اگر مجموعاً کنار آیدیل شده شود ممکن است مانند مسجد اقصی آید یا لی

۱- اشتقاق نفس جانب کمال و حوس در جواب مسأله شده بود، ما در جواب چیری را تحقق کرده می‌توانیم که در بسیاری کرده نمی‌توانیم، زیرا محدود در جواب مکمل دیده می‌توانیم. طفل فقیر، جوان مکار، راه جواب می‌نماید، زیرا اهل مدکور به عدا محتاج است. حقه متوسط که سوب و بوب و لاله و سوزر نای آرزو شده شد، نار هم این را به جواب خواهد داد. نگاه در راه بود و نه حرج آرا بدست گرفته است.

حواب اشخاص کلاب سال هم، مانع مان فانون، اباطمال است، ولی در ذات خود قدری بیشتر سهولتی است و بیشتر چیزی و صدها، مانع و راست ما درین جواب های خود رول ناری را در آن-وای می دعیم که در سال بیداری بگذرانده ایم. داخل صحت شود. آن کتاب به نای علامه را که در راه بد شد معلوم کرده است و از پدید نگاه برایت خود و مع را در دور کرده است. در حواب می بیند که آن کسبیه ان و اولیاب نفسی، او را دستخوش اعمال و حرانه خود کرده اند. اید یا لست های سمار حیالی که علاوه به دراز دنیا قطع کرده و در فصای تمجالات شاعرانه بسیار بیساگون خود پرواز دارند، غالباً در حواب های خود باوح های حلی الممد بالامی رز در دوه به رسم رده میشوند؛ و از طرف دیگر اگر حواب های مردان است که پرواز و مال حبسال، صعور می کنند و آنجا کسب مسرت می نماید، علامه این است که مرد مدکور سوب ۵-اهل و رمن گیر است؛ و محتاج به نك فضای عسالی تری است، زیرا که کمال خود را آنجا تصور می کنند.

باین طور، روحهای نافع منکوشند که نقصانهای حباب خود را کامل کنند، زیرا که این حوابها نقائص خودی غیر متعین را نشان می‌دهد. حوابها اگرچه حوی تعبیر شود، طبیب علم النفس را در کوششهای تشخیص و علاجوی او حیلی مددی کند، زیرا که حلق و دات مریض را حوب نمایان میسازد و بجای اینکه مریض را احتیاج خود شرحی دهد، این حوابها خودش را شرح می‌کنند. حوابها، آرزوهای خاک شده و پانمال.

صرف چهار نوع می‌شود. (۱) فوایسی که می‌شود هم متبدل باشد و هم اران اطاعتی نشود. (۲) فوایسی که می‌شود متبدل شد ولی نمی‌توان اران اطاعت نکرد (۳) قوانینی که ممکن است اران اطاعت نشود ولیکن ممکن نیست که متبدل گردد. (۴) فوایینی که نه ممکن است متبدل شود و نه هم ممکن است کسی اران اطاعت نکند.

اول و چهارم این انواع را قبلاً 'شان داد یم' که اول عبارت بود از قوانین مملکت و چهارم از فوایس طبیعی. برای نوع دوم 'مکثری قوانین نظام شمسی را دربارهٔ روز و شب' و دربارهٔ کشت و درو' و دوران فصول' مثال می‌آورد' و می‌گوید تا وقتی که این نظام باقی است کسی از آن سر پیچیده نمیتواند' مگر اگر این نظام بواسطهٔ سرد شدن حورشند و یا بواسطهٔ توقف دوران زمین' و یا هم تبدل موضع قطب و ناانلا حره بواسطهٔ تصادم زمین به دوی الادناب و ناانالی کراب آسمانی' ازین برود' قوانین آن هم ازین خواهد رفت' که فوایس اقتصاد سیاسی نیز از همین قبیل است این قوانین نه بعضی اشکال جمعیت مطبق می‌شود' و هم بین مردمی که از بعضی عوامل متاثر میشوند' بوجود می‌آید' و هم این قوانین درین این حدود خود واجب اطاعت است ولی نشانده که این قوانین در اثر تبدل شرایط و سحایای راصعین خود ازین رفقه است. و ازین است که این قوانین را فوایس اعتباری Hypothetical می‌گویند زیرا بقای آنها مربوط است به فرض و اعتماد و بقاء شرایط مد کور بعضی‌ها فوایس ریاضی را هم ازین قبیل گفته اند' نشان می‌گویند شاید دبائی باشد که در آنجا دو دو چهار شود' بلکه پنج شود. و اگر مثلثی تشکیل شود که قطر رمن قاعده آن' و یکی از ثوابت رأس آن شود' آنگاه رویای ثلاثهٔ مثلث مساوی پایه‌ی نخواهد بود. و همچنین اگر قطب‌ها هم خیلی بزرگ شود این مقیاس بر مفادیر این شکل نخواهد ماند ولی این چیزها مورد حکم و بحث علمی و اخلاقی شده نمیتواند' و باید که ما فوایس ریاضی را به نوع چهارم این تقسیم' مربوط ندانیم.

قوانین اخلاقی متعلق است به نوع سوم یعنی ممکن نیست که در آن تبدیل و تغییر راه یا بدولی ممکن است که اطاعت نشود. بلی درست است' طور یسکه گفتیم شاید بعضی صوابط خصوصی اخلاقی در بعضی شرایط و حالات حیات تبدل کند'

نما تعمیر کمنند، ولی اگر مانند پری دوشیمه بند شو بد، موجد آن میشو بد که صاحب خود را دیوانه سازند، و این خود ندانند کسی است از عالم کامل دانا و بحق خودی، که ما را مجبور می کنند تا از تحقیر شهوات و اعمال با آنیم در بطوف کعبه اخلاق و انکشاف سجیه و کمال انسانی احترام بمندیم و ازین است که در تمام دوره فرما ندهی حیات عصوی، خواه در حد یقه ما لو حی و خواه در مدر سنا سکا او حی و خواه در حاناه اخلاق و خواه هم در محراب فلسفی دین، اثتمانی به انهای وظایف انسانی و کوششی به تکامل بررگ ترین فایده موجود است که ما را به مجاهده حسته گی بایندری، سوق می دهد، تا اینکه به کمال بحق دانی و اصل مسووم بگردد صد دشت ردوشتمانی؟ که فهم عمر سالیانی سر از نفس سوخس نتانی وجود در سدن تلاش دارد

(۱۸) معیار بحیث قانون: قانون کلمه است که دانا دلیلی مساوی اصناف و انواع

خود است. قانون هاهم مانند ناقدی مهموماتی که در ایوانی بلك دلی جمع میشوند، درس خودها مانده الاشتراك و هم مانده الامتياز هائی دارند، و هم همان است که بصورت معمولی دسته بندی نیز شوند، مثلاً قزاقین مملکت که نه سطر مردم آن و نه واسطه حکام ایشان ساخته شده است، همیشه در اماکن آن هست که متبدل و معبر سود، و عمده همین ممکن است که باشند گمان آن کشور بیر مانند باشند گمان کشور های دیگر، آرا اطاعت نسکنند، ولی قوانین طبیعت هم لایتعیر است و هم همان بیدار از ان اطاعت شود، یعنی ثابت و حتمی است، گویا قوانین نه سه جهت اره مدینگر حد امیر شونده، اول بعضی قوانین ثابت و لایتعیر است و بعضی قوانین دیگر، بررعم آنها متبدل و متعیر است دوم بعضی قوانین واجب اطاعت است که برصد آن بعضی قوانین دیگر واجب اطاعت نیست، سوم بعضی قوانین عمومی و آفاقی است، که بر عکس آن بعضی قوانین دیگر، نسبتاً خصوصی و محلی است، و لیکن این نوع سوم از نوع اول چندان فرقی ندارد، زیرا عموماً چیزی که کلی و عمومی است ثابت و حتمی هم هست و بالعکس پس بردهادو نوع قانون ماند (۱) متبدل و باعیر متبدل (۲) واجب اطاعت و باعیر واجب اطاعت، که بطور

دیگر داشته باشد. علم منطقی سرمانند علم اخلاق است و صوابی که در آن برای تصحیح و تکرار انداخته میشود، لایمیر است، با آنکه خطاهای حروی که انسان همیشه در آن معروض میشود، شاید بحسب صواعب-معلمه مطالعه و السمه مختلف، و بر عادات مختلف عقل، مختلف شود ولی در آنجا هم نمثل علم اخلاق ممکن است که قوانین مقیدل شود، امامت است که اطاعت بشود.

(۱۹) « ه م » ، « ا ب د » ، « س ا ی د » : بعضی قوانین می گویند « آنچه جبری که هست »

و بعضی از آنها می گویند « آنچه جبری که باید » و بعضی هم می گویند « آنچه جبری که شاید » موضوع قوانین طبیعت عبارت است از آن « جبری که هست » مثلاً قانون خادنه فقط این را می گویند که احکام در بناسب داب المینى خود نسبت مخصوص حرکت می کنند، قوانینی که در علوم بسیار مجرده دیده شده است بر این قیمل است و حتی قانون دادوستد، از طرف دیگر قوانین کشورها، در اطراف چیزهایی « که باید باشد » بحث می کنند، یعنی چیزهایی که باید حتماً باشد، و ربه مجازات در عقب آنها است اگر چه انسان میتواند و بلکه عملاً آنها را نافرمانی می کند، ولی قوانین مد کور می گویند که مردم « نباید » ایمنطور کنند و ربه مجازات خواهند یافت، اما قانون اخلاق می گویند که « شاید » انطور کرد، و این کار شایسته نیست، مثلاً يك حکومت قانونی وضع می کنند که بر خلاف مرام ملت و معاد بیگانگان است، درین حال شاید دسته افراد ملت حس کنند که این کار، کار، جهانی و عادلانه نیست، و آنرا مخالف مثال و معیار سلوک خود ندانند. درین وقت این افراد با آنچه جبری که برد خودشان قانون اخلاق شناخته شده است، در مجادله می افتند مقتضای قانون اخلاق این است که چون درین صورت این قانون موضوعه، عادلانه نیست، برای شان شایسته نیست که آنرا قبول کنند، ولذا « شاید » که آنرا عملی نمایند، ولی مقتضای قانون کشور این است که « باید » آن قانون عملی شود و ایشان باید بر طبق آن رفتار کنند، و ربه مجازات شدید می یابند، و اگر اشان در مجادله بین قانون اخلاق و این قانون کشور، طرفدار قانون اخلاق شده و اطاعت آن قانون ابا نمودند، و آن قانون موضوعه مخالفت کردند، و هم بالا حره نه کیمر آن عملاً کشته شدند، این وقت است که قانون طبیعت در باره شان حکم می کند که « مرده هستید ».

ولی مادی عمومی و وسیع اخلاقی هیچگاه قابل تبدیل نبوده، نه تنها در همه اصناف نوع بشر قابل تطبیق است بلکه در همه دوی العقول نیز ایجاب می‌یابد. اگر در صا رو سی اردبیای دیگری ناین عالم برول کسند، شاید ما مواین ار فطرت و ما عیب و یا ساحتما ن او واقف شویم؛ و هم شاید ندانیم که کدام حمر نه درق او تلح و یا شیرین است و کدام چیر برداو نرم و یا سحبت است و یا حطور است یا اثر او معال بل حرا رب و آ وار والوان، ولیکن بدون شك در برد او طوریکه در برد ما است، این مسئله محقق است که کل ار حره خود بر رگ تراست، و یا اینکه هر معاول علمی دارد، و هم اینکه او ما سدا ما باید که دروع گوید، و یا اینکه باید ما ربحه و بدون سبت حیاتی را بلک کسند این فوا س قابل تبدیل نیست، اگر چه ممکن است که اطاعت بشود و بر پای هوا و هوس لگند کوب گردد اگر چه شاید بعضی نوسند کما ن علم اخلاق اصرار کسند که اطاع فوا س اخلاق حتمی است، زیرا هر گما ه به راه خود محاراب خود را توأم می آورد و سنگ مهم در میران عدل بی انتقامی نیست، ولی این حقیقت، «گفته مکثری» در حقیقت يك حقیقت ما بعد الطبیعه و الهیانی است به يك قانون اخلاقی حقیقتی است در اطراف ساحتما ن نظام ما همی مادی و ادبی کائنات، به صابطه ارسوا بط علم اخلاق، قانون اخلاقی اینطور می گوید، «شایسته است که اسطور شود» نه اینکه «بالصو ر اینطور میشود»

و فوا س عملی بر ما نند قانون اخلاق است و هیچ کس نمیتواند مادی اساس علم تعمیر و علم در ناوردی و با علم حطامت را ار آ پیوری که هست به دیگر شکلی تبدیل کند اگر چه شکلی نیست که بعضی صوا بط فرعی این علوم شاید تعدلانی بخواهد، و مخصوصاً اگر بخواهیم که آ را مثلاً به دیگر سیمارات تطبیق کنیم، و حتی آن صوا بط در سهاره خود ما ن بر آ ن قدر متعجرو قابل تبدیل نیستند، و يك اسلوب بنا که مثلاً در «الاسکا» و «کامچا سکا» تطبیق میشود به شکل میتوان آ را در حط استوائی انطباق داد، و حتی نمیتوان که درین کشور بر «اسلوب نساء جمال» پارو پامیرادی» و یا «پامیر» ما را، در گمنداها را وارا کوری، بکار انداح بطوری که کشتی را بی مهر حیچون ار کشتی را بی بجرهند ناها تماوت دارد، و همچنین که عین سخن را بی بریک قوم عین آن تا نیری را ندارد که بر قوم

نمکتیری گفته شده باشد، در برابر استقامتی و معنی وسیع و عالی خود مقتضی امر مطلق است
 « حق بگو و نه بیکی امر را » زیرا چیر را که نماند نمانیم، نماند نمانیم
 و هیچ قانونی نیست که از قانون اخلاق عالی نباشد و نتواند قانون اخلاق را بطرفی
 ببرد و جای آنرا بگیرد.

التمه فواید دیگری هم، خود است که از قانون اخلاق قطعیت چندان کمتری
 ندارد، زیرا آن فواید هر به طریقی که هر کس آنرا میطلبد آری هر کس
 میخواهد که مسعود باشد، و اگر کدام قانون عملی برای سعادت موجود باشد، تعیین که
 هر کس چه در آنچه خواهد دید که آن قانون آید وی کند، و ازین سبب است که
 کلمات این طریقی را که از نوع قانون و صی سعادت باشد، قوانین تصریحی می نامند.
 در آنجا که چندین قوانین در وس است که ما خود سعادتمندی است و ازین نقطه فرضی
 است، ولی در هر تصریحی و تا کنونی گفته میشود، چونکه همه کس این عاید را طالب
 است و همچنین کمال عقلی عاید است که قرار گفته (مکری) هیچ موجود عقلانی از آرزوی آن
 خود داری کرده، و می تواند و اگر آنچه در علم خود می بود که همیشه است انسان را تکمیل
 رساند، بقسم که فواید آن بیرون می و کلی می بود، و اگر چه این طور قوانینی که متکی
 بر انجام است، به هیچ صورت نمیتواند که به ما با قانون اخلاقی دوش بدوش همسری کنند، زیرا
 که اگر انطور فواید همه می باشد، در هر عمومیت آنها درین حقیقت و با این فرض متکی است
 که آن عاید را آن کس انتخاب میکند که آن علاقه است؛ و او که شاید علاقه همدان سعادت
 مثلا عمومیت هم داشته باشند، در حالیکه قانون اخلاق در همه مردم حتمی است، خواه
 غایب داشته باشند و یا نداشته باشند، و خواه انتخاب کنند یا نکنند، و با خواه پیروی نمایند
 و یا نمایند، و اگر طوری که عرالی میگوید این باشد که سعادت به فضیلت از تباطلی داشته
 باشد و بدون سعادت سعادت نباشد، پس گویا درین وقت قانون سعادت عیناً قانون اخلاق
 است و قطعی شمرده میشود، زیرا درین حال سعادت و فضیلت یک چیز می شوند، و با طوریکه
 امام شافعی تکمیل عقلایی را نه ترک ردایل منوط میداند (۱) اینها هم قانون تکمیل

و او صابی علی ترک الاما صی
 و فعل الله لا یعطى الاما صی

(۱) شکوت الی و کعبه سوہ جمعی
 لا یبالی لعلم فعل من الی

اما فایون دین که در باره شان حکم « رنده حاوید » می کند از همه کام وضعی تروپهای بر وزیده تروپایدار تر است .

(۲۰) امر قطعی : کلمات می گویند « وای احا و ای ام مادی است » و اینک

مادی گوئیم که معنی امر قطعی را شرح دهیم . تمام قوه اسمی که در طبیعت و هم آهنگی های طبیعت باشد ، طبیعتاً قوایی است که از جهت این که در طبیعت باشد ، کمون این اوامر یا مطلق است و یا مشروط و محدود است . اما در اصل و صواب الطاعت است و در به محراب دربی است . مادی اصلی علم در این است که در اصل و صواب است ، اما این اوامر و صواب تنها در حیطه تطبیق می شود . در این است که در طبیعت و هم چنین قوایی معماری مشروط و محدود است ، که در حیطه تطبیق می شود . در این است که در طبیعت و هم چنین قوایی داشته باشند ، قوایی اقتصاد سیاسی و معاشی است ، که در طبیعت و هم چنین است و نه عمومی و کلی پایدار نیست ، که در حیطه تطبیق می شود . در این است که در طبیعت و هم چنین است که تنها تکسائی تطبیق می شود ، که در حیطه تطبیق می شود . در این است که در طبیعت و هم چنین است . این قوایی هم قسماً اوامری و حکمی می باشند ، و حتی در قوایی که در حیطه تطبیق می شود ، هم کسائی و عمومی گفته نمی شود ، در این فقط تکسائی تطبیق می شود ، که در حیطه تطبیق می شود . بسیار شده که شخص از نصب العین و عادت خود است و به اجرت داده است . طوریکه گفتار را بی بهقابل سد حر جانی از قول خود به اجرت داده و گفت : « چه لازم است که برای خود اصرار کنیم ، تا در حیطه تطبیق داده ما بی حق بحساب و ثبات الرأی شناخته شوم ، در حیطه تطبیق ، تا در حیطه تطبیق را از اجرت بر کما پیششالم . » اینطور اوامری که در بین قوایی است اوامری است و رسمی و اعتباری است ، در این قوایی به اشخاصی تطبیق می شود ، که می خواهند عیاب خود را در حیطه قوایی معیاری بدست آرند . ولیکن قوایی اخلاق نامند آنها رسمی و اعتباری نیست ، بلکه قطعی و مطلق است . اخلاق قطعاً میگوید دروغ مگو ، ولی اگر کسی بگوید که « دروغ مصاحبت آمیز به اسب ار راست فتنه انگیز » و اگر این گفته معنی داشته باشد ، شاید در سبب اخلاقی شناخته نشود و مربوط به مبادی سیاست و دیگر جانی باشد ، و در این است و دروغ در این حیطه معنی

قوانین به حیرت‌ناش احلاقی کاری ندارد و در شر احلاقی آن نطاهر را می‌کند که در حیرت احلاقی، مثلاً تجزیه یک شهر متوسط، توسط یک مهمان نوازها بدر و حق، آنقدر و حسب تناسب اشیاء بر اساس، مثلاً که حرکات نظام سیارات و باقوانین ریاضی بر حسب آن است. صلاحیت و تناسب در هر مهموسی که تواند بحیث اساس نظریه احلاق خدمت کند، باید تناسب و صلاحیتی باشد برای چیز دیگری، و بعد از دیگر، باید متضمن کدام عاید و با معیار و مثالی باشد. ولیکن هیچ‌سالم طبیعی نمیتواند این عاید و معیار را از قانون طبیعت استخراج کند و هیچ کس نمی‌تواند « هست » را « شاید » بسازد.

این هم یک عقیده بسیار قدیمی است و بسیاری علماء در باره آن اظهار نظر کرده و گفته اند بطوری که تناسب و اختلافات در اشیاء مادی بحیث عوارض فانی آنها مشاهده میشود، عین همان تناسب و اختلافات همان کیفیت و کم در بین معانی و ملکات پیرامون است. و این خود دلیلی است که این هر دو؛ دنیای مادی و ادبی، زیر یک قانون عام و مطلق اداره میشود که آن قانون رابط این هر دو عالم است؛ و از همین فکر است که لرزل و آشوبته گمهای طبیعت را مربوط به بی‌نظمی و آشوبته گمهای سلوک، یعنی به جرایم مردم میداند و می‌گوید وقتی که در نظام ادبی احتمالاً روی میدهد، تماماً باید نظام مادی هم محتمل شود و لرزل و خسوف و کسوف روی نما گردد. مولانا میگوید:

« اگر می‌ساید بی‌منع رکوع / از ربا افتد و با ادر جهات »

(۲۲) حس و باشعور احلاقی؟ گفته قدیم است که می‌گفتند: اینکه داری دانش و عقل و تمیز اعراض ایشان از دانش همان علم و معرفت است و عقل عبارت از آن ملکه ایست که در سلسله علت و معلول بصورت (ان و ام) یعنی بطریق استقراء و تعلیل، ادراک و استدلال میکند و تمیز عبارت است از آن ملکه که تعادل و تناسب بین الاشیاء را کشف می‌نماید، که علوم طبیعی مر بوط است به عقل و علوم قانونی متکی است بر تمیز، که علت و معلول بعقل مکتوف میشود و خیر و شر به تمیز، ولی با اینهمه تاکنون با این فرق اشعانی بکرده و این نوع تمیز را در مقوله عقل آورده اند و کلمات هم که قانون عقل

عقلی عین قانون اخلاق میگردد، و بمثل آن وداعی و متناقض و متضاد

این بود نظریات درباره امر قدامی اخلاق

(۲۱) قانون طبیعت؟ قانون کائنات با علو و کبریا را میگیرد

وهم قانونی است که ناید بدقت مطالعه شود، و نادری را در آن نماند. بنا کرده بیشتر می کنیم بعضی دیگر پیدا شده اند که درباره قانون فعلی را در آن قرار داد و آنرا اولین شکلی میدانند که معکوره قانون در آن تمثیل شده است. در آن این مادی و طبیعت و پادسارسی که در داخل خود دارد، با هم امر آن سبب "ماده" را در دست میگیرد تا صغره «شاید» را، پس آیا ممکن است بگویم در این قانون، طبیعت با نگاه مأموریتی داشته باشیم؟

بلی احنس فکر شده است که اساسی در این ماده «ماده» این قانون می است که در طبیعت اشیاء نهفته است و مخصوصاً که در علم اخلاق و فقه اینها را در نظر میگیرد. مهمی را باری میکنند. و این است که روانی و این همه این مثال منتهی و در آن تکرار میگردند. «بحسب طبیعت رنده گمی کن!» در آن او را بر این در اوامر قرن هفده و اکثر دوره قرن هجده، به معکوره قانون طبیعت، اهمیت نمادی داده می شد، حتی بچه تطبیقات علم اخلاقی آن دوره، در نظام علمی سمیرنل کالارک Samuel Clarke مشاهده میشود. او میگوید بعضی تمایفها و تناسبها را می بیند و اینها را وجود است، بحسب طبیعت آنها است، و هر کس که در مقابل آنها به عمل می آید، آنها را مشاهده کند، این بحالها و تناسبها واقف میشود. و این است عبارت کالارک که مکنری نقل میکند: «طبیعی است که همه اوکار بیطوف متفق اند در اینکه همه اختلافات، علاقات و مناسبات طبیعی و ادبی بین الاشیاء، حرامت دانند و غیر متبدل آن اشیاء می باشند، و هر کس که بهر کجا باشد در حقیقی بودن این قانون طوری تصدیق میدهد که به سفیدی برف و روشنی حورشید».

ولی در همه اینطور بنیابه ها، بعضی با رسائیها موجود است، شبهه نیست که قانون طبیعت وجودی دارد، ولی قانون طبیعت عبارت است از تعابیر ابتره و مقطرداشیا، و اینطور

دلی اسحیة عالی و مترقی ملکه انبیاد به فایده احلاق، طبیعت نابی میشود و انتحاب
 خوب و پرهیز ارند، مانند يك سلیمة فطری او میگردد، که اربین نقطه نظر میتوان گفت که
 حس و شعور اخلاقی نوعی است از دوق انسان. ولی نباید یاد داشته باشیم که حس - ال
 و حس راسمی در حرر آسب که در دق و امتحان گرفتار شود، و باینکه عموماً گفته
 میشود که در دوق بر اعی بست و هر کس میداند و دوق او، اما همیشه در باره دوق بر اع
 میگوئیم و میگوئیم فلان دوق صحیح است و فلان دوق غلط، دوق اخلاقی ما در حه حو بی
 مشابه است به دوق ریبا پسندی، و شاید صحیح باشد اگر آنرا به حس و شعور تعبیر کنیم.
 ولی چون این حس و شعور خند ان شعور را صحی بست و شایان آن است که در باره
 آن با استدلال نو صیحات داده شود پس ما برین، هیچ نظریه و مفکوره علم احلاق را
 نمیتوان نما ما محض بحیث يك حس و شعور دانست، تا وقتی که آنرا تماماً بیان نکنیم،
 و علاوه بر آن حس را که تمام حس و شعور شرح و بیان داده بتوانیم، انتقاد بر کرده
 میتوانیم، مثلاً وقتی که حس ربائی شرح داده شد، آنگاه ممکن است حس جمالی
 را که در کدام وردیابیم مورد انتقاد قرار دهیم و فرق کنیم که دوق ربما پسندی در کدام
 کسی خوب است و در کدام فرد دیگر بد و ناقص است. و همین طور وقتی که حس احلاق
 بر بشرح و بیان آمد، آنگاه ممکن خواهد بود که قصاصت خود را بر دوق اخلاقی افراد
 مختلف و بلکه ادوار و ملل متعددی اظهار نمائیم. و اربین است که اگر نظام علم اخلاقی
 به اینر مفکوره حس اخلاقی متکی باشد، کمتر میتواند که قابل اطمینان و تسلی شود.
 و حتی طوری که مکبری میگوید (شفتربری) و (هچس) چون حس اخلاقی را
 برای اینکه اساس منعی علیه احلاق شود در حقیقت کافی ندانستند. هر دو مجبور شدند
 که آنرا بحث حس و شعور يك ورد اجتماعی تعبیر کنند و بگویند «يك دوق اخلاقی
 مهربان و مرفی که برر گترین سعادت را برای برر گترین تعداد نوع بشر بخورد» و چیزی
 که این دو برر گتمند، این است که نباید برین مبدء فردی اتکاء کنیم، زیرا مبدئی است که
 تنها در دوق مردمان مهربان تجسم میکند.

والبقه ما در احلا قبسات محتاج مبادی بی می باشیم، که نه تنها به دوق های

رایش میکند همان عقلی است که تمیز در آن مدمج است، ولی این فرق امر حقیقی است که نباید در اخلاق ملحوظ باشد که بدون آن مشکلات ربانی روح میدهد

عقل و تمیز از همدیگر اگر حد در مفهوم خود خیلی هامتفا دارند ولی در عملیه خود بهم‌دیگر ارتباط زیاد دارند مثلاً اینکه در قانون طبیعت عناصر را با احساس عالی آن می‌رسانیم و انواع آنرا مشخص می‌کنیم و طبیعت عقل است، ولی ارتباط و تناسب ذات المسمی عناصر، کنار تمیز است، و همچنین در علوم قانونی، که دسته بندی کنار تمیز، و ادراک عبادات و معنای و طبیعت عقل است.

پس اگر قانون طبیعت بعضی معنای اخلاقی را در ما القا می‌کند از آن است که این معنای نه وجدان و شعور ما ملائمتی دارد و هم ازین است که احساس می‌کنیم که اطاعت و رعایت آن قوانین در تحقق آن منکوره و معاری که با خود داریم حد مت می‌کنند کمون طریقه روشنی که پس این معنای خارجی و معنای عقلی ما از ماضی را قائم می‌کنند، این است که ما دارای یک شعور طبیعی هستیم، که بر حسب آن می‌گوئیم؛ این چیز خوب است و آن چیز بد و این چیزی است که ما را به شعور و حس اخلاقی هب می‌کند. این معنای نظر می‌کنند باقی نقاط نظر عالم اخلاق، سرگذشت تاریخ یعنی قدیمی دارد و ریشه اصلی آن به نظریه یونانی‌ها که حیر و ریبا را یک چیز می‌گفتند می‌رسد، یونانی‌ها هم مثل ما برای این هر دو معنی، یک لغت را استعمال می‌کردند مثل مشهور روان‌فون این بود که «ریبا (ی اخلاقی) خوف است» که مثل این نظریه دردناک‌های جدید هم موجود است، هر بارت (Herbart) حسب روایت مائیزی، حیر را با ریبا یکی میدانند و بطور قطعی، اخلاق را جزو زیبا پسندی می‌شناسد، ولیکن نویسندگان که مخصوصاً به حیرت می‌مانند گمان منکوره شعور اخلاقی معروف اند عبارت اند از (شتربری) و (هیچینسن). شتربری نظارت، امانت و شرف و باقی فصایل را به حس ذاتی و شعور فطری اخلاقی شخص نسبت میدهد، و میگوید، آدم نظیف و امین در برد خود و بیگانه، و به تاریخ یکی و روشنی نظیف و امین است.

که به تسلط واضح شده می‌تواند، و ما آنرا در خود یافته می‌توانیم، و توسط آن است که قوانین را وضع می‌کنیم، ولی بر حسب نظریه دیگر، وحدان یک مصدر قابل فهمی است که اوامر او را به سطح ادراک و انعکاس عقایی دانسته می‌توانیم. اما معلوم نمی‌شود که (تقلیر) وحدان را کدام یک از این دو معنی استعمال کرده است، و اینک در بین پیروان (تقلیر) هر دو نظریه بطور باریکانه جدا شده‌اند، که نظریه اول نام مکتب (حدسیون) Intuitionism بمعنی خاص، در نظریه ثانی نام مکتب (فانون عقل) Law of Reason یاد شده است.

حدس و عمل آنها اعمال را فی حد ذاته و بحسب طبیعت جوهری آنها، صورت و یا حطا می‌شمارند؛ نه اینکه اعمال را بزمیرش و بحسب نتیجه و نفعی که از آن خارج است مورد حکم قرار دهد. و با حطا و اراد دهد. مثلاً حسب این نظریه اخیر، (راست گهتن) دیک و طبعه است که با جدا جدا شود، به این سبب که اولوایم اساسی سعادت حامد است و نایسکه کدام یک سبب خارجی دیگری دارد، بلکه این سبب که راست گویی به ذات خود حق است این نظریه است که به اشکال مختلفه فلسفی اظهار شده و فصل آن در کتب تاریخ اخلاق و فلسفه آمده است و فقط اینجا ملاحظات مهم آنرا تذکر می‌دهیم.

باید مکتب وحدان، بمعنی خاص خود، عبارت از اصولی باشد که قصود اعمال را به مجامه و تمر وحدان حواله می‌کند و از آن چنان مستفاد میشود که این محکمه، دیگر کسی حق سوال و امر را ندهد، و اگر این وحدان مدعای اساسی اخلاق شده شود، ما نمائیم که نگوییم این وحدان عبارت است از وحدان این شخص و یا وجود آن شخص و وحدان هر شخص مبرر، نه اعمارت است شمار او است و نایسکه اعمال او به معیار حق بر آن بوده است و یا نه؟ و اینک اگر این معیار او ناقص باشد، این نقصان او هم ظاهر میشود. کسی که بر حسب شعور و وحدان عمل نمی‌کند طبعه می‌است که حطا می‌کند، زیرا که او به معیار حقایقیت خود تطابق ندارد، ولیکن ممکن است کسی بر حسب شعور و وحدان عمل کند و با این هم عمل او حطا باشد، زیرا که در معیار او شاید نقصانی بوده است، و ما شخصی که بر حسب شعور و وحدان بر اساس معیار حطا خود عمل می‌کند معلوم است که لاجرح وجود رأی است.

مهدب قابل تطبیق باشد، تا که باید درین حسیه خود باشیم که بتوانیم بطور بعض بنادیم که کدام منادی موجب وجود يك دوق مهدب شده میتواند، تا بدان وسایه، حتی الوسع، بتوانیم آن دوق را در تمام افراد بشر انکشاف دهیم، که درین طریق، شعور اخلاقی از حس ربیبا پسندی فرو نرزی پندامیکند مگسری خوب مگوند. وردی که در حس ربیبا پسندی نقصانی داشته باشد شاید بتواند عضو محترم جامعه بشود ولیکن کسی که از حس و شعور اخلاقی بی بهره باشد، مورد نعت همه کسانی که مالک آن حس باشند، مگردد.

(۲۳) وحدان : در اثر همس نارسائی های مذکور و انتقاداتی که بر آن ها وارد شد (نتلر) و امثال او نظریه حس و شعور اخلاقی را به معنای « وحدان » تبدیل و آنها دادند. اس آن بقا چندان تبدیل بررگی گفته نمی شود، ولی اینقدر هست که وحدان مرد (نتلر) عین آن حس اخلاقی نیست که برد (شهرت بری) بود، طرفه از آن نظریه وحدان، طور یکی مگسری میگوید، طبیعت انسانی را حیث يك مجموعه عصوی تصور نموده، حی می بسندارند که عناصر مشموله آن بعضاً مطیع بعض دیگری است، و این بصورت در طمع ما بعضی وحدانات و سوا یقی است که ما را به تعقیب پاره موضوعات و ادارمی سارد، ولیکن همه این وحدانات و سوا یقی طمعاً محکوم اند از یک طرف به حد ذات و از طرف دیگر به احسان و حیر خواهی دیگران، یعنی مقتضای طبع ما است که حد ذات خود را اداره و یا حلو گیری کنیم، خواه برای حیر خود و یا حیر دیگران، اما در طبع بشر بعضی میادئی موجود است که بالطبع بارها از حد ذات و هم از احسان بلند تر است و این میادئی است که از ادراک و انعکاسی که از قانون حق بعمل میاید، نصیب نشده است، و این است معنی که (نتلر) از وحدان فهمیده است. و این است سببی که این مکنت امر این مبدء را قطعی میداند، زیرا که مقام آنرا در ساختمان انسانی از همه شامح تر می شناسد، و در اخیر میگوید: « اگر با اندازه حقا بیت خود قوت هم داشته باشد یقیناً است که بطور مطلق مرد یا حکمرانی میکند؟ »

و قتیکه مامی پر سیم که ماهیت مبدء حاکمانه چیست؟ دو نظریه است که در حرات ما خود را جلوه میدهد، که در حسب یکی ازین دو نظریه، وجدان ملکه است.

دارد، و این مادی برد آن عقل را دائماً حاضر می‌شود. پس قسا بون عقل را باین مفهوم نه شکل صمدی آن را قانون طبیعت امتیاز داد، و روافیون و نافی بوسند گمانی که بقانون طبیعت فایز آمد، آری این عقل بر گفته آمد، زیرا انسان طبیعت را همیشه بمفهوم يك شعور و لا اول مهموم يك نظام عقلی فهمیده اند، و وقتیکه انشای مبادی اخلاقی بر قانون طبیعی بنا گشت، بود بد گمانی که در قانون طبیعی بودند، چنان اظهار نمودند که عریض شان از قانون طبیعی قانون عقلی بوده است. پس و قبیله مبادی اخلاق بر قانون عقلی متکی شد، عام و الاصلی بطوریکه قانون عقل به علم مطلق مشابه تر گشت، طبری که مکنت حسن انسانی مشابه در تمام زمانه‌های شاه بود، (ولاستون) Wollaston بیرو متعصب مکنت قانون طبیعت، میگوید: "بدی در نظر عام اخلاق انکاری است از وضعیت آن چیز" و چه بی در نظر علم است، "تو بدی است به وضعیت حقیقی آن دردی از آن سبب غلط است که درد، بی در نظر علم است، اما در نظر عام آن در مال دیگری است، نشاخته است هر کار خوب در حقیقت تعدد و حقه با انسان نباید، حامی چه در آن بشکند، زیرا اگر این کار را میکند، گویند حقیقتاً آن را، آن را حامی اوست انکار می‌کند، بعقیده نامبرده همه گناهان در حقیقت دوج گفته‌تر است اگر کسی بر روی دیگری شمشیر میکشد، گناه درین نیست که شمشیر کشیده است، بلکه درین است که اساساً بر برادری انسانی او را انکار کرده است، که با عاقل و عاقل از حرم بدر است ولی نگفته مگری، شمشیر کشیدن و عاقل کردن کار بدی است، و کار بد، کار خلافی است، اما نه خلاف ارماهیت اشیاء، بلکه خلاف ارماهت و معنای در رابطه بین يك انسان و انسان دیگر ملحوظ میشود

قیافه علمی و عقلی این اصول است که (کانت) آنرا تقدم می‌کند و میگوید: "عمل بدداتاً ناخورد و لا اول باصله، که در حسب آن باین عمل اقدام کرد است، در خلاف و راع است"

(۲۵) کانت و قانون عمل: کانت حقیقتاً در اخلاق، بیگانه شخصی است که میتواند نامکانت بر رگی اخلاق بونایی همسری کند، «اساسهای مابعد الطبیعیة اخلاق» نزد کانت سه قسم است در اول کانت میخواهد از معرفت عامه، به معرفت فلسفی آن ارتقاء

اما وقتی که کلمات میگوید: «وحدان لغوی داریک که ذرات کاسی است» و با
 وقتی که نقل میگوید «اگر وحدان نادان؛ همانست بود قوه و افتاد» مباحث مطلقاً
 بر دنیا حکومت میگرد» و باوقتی که «مومناً بوسند گمان (ماتر وحدان) وحدان را
 عالی برین مبادی اخلاقی میگویند» مقصدشان از وحدان آن معنی خاص آن نیست بلکه
 مقصدشان از وحدان کلی و آفاقی است و مقصدشان از این «وحدان» کلی «موت نهائی
 سواب و حظای اعمال است» که در همه مردم بصورت بهقت همه جا است و بعضی از ایشان
 بیشتر منکشف است و آن مبادی که توسط آن ها این «موت نهائی» حاصل میشود؛ گاهی مبادی
 عقل عملی هم گفته میشود زیرا که این مبادی «طه» است که در همه همیشه در همه نوع بشر
 موجود است پس اگر منظور باشد که وحدان به تعریف مجرد با عقل مادی متوقف باشد
 و باز عمل عملی به تعریف خود بحدان مصلحت شده است که این «موت نهائی» (ماتری)
 دور صریحی میان ما و هم از طرف دیگر این وحدان عمومی و باعفاً عملی «حدری است
 که همانست وحدان شخصی قابل تعمیر است و در میان و میان و ادوار و احوال و ممالک تعمیر
 میکنند و از طرف دیگر طوریکه در اکثر (سند کولک) میگوید «نماید عمل عملی بحث نک
 ملکه کور» که نمیتواند درین مبادی تعدیل و تحلیل کند و آنگاه که میتواند
 مابعداتی را وضع نماید «ولی ماورای این وحدان» وحدان دیگری نیست که قصاصت
 و تحلیل کردن میتواند و آن قابو نیست که ما فوق وحدان است و بعضی قایلین عقل

(۲۴) قانون عقل؟ یعنی اینکه شعور بحیثیت یک «بدن» در جمعیت وحدان انسان

موجود است طوری که کلمات هم بحد مبادی جمعیت عملی قابل است
 و این مبادی میتواند که از لوازم طبع دوی العقول باشد همان طوری که معانی است
 برای حقیقت اخلاقی بعضی مبادی کلی بی وجود باشد و بطوری که ممکن است
 که مقولات حیات عقلی ما از منبع طبیعت فکر استخراج شود و همان طور بیرون شود که
 مبادی حیات اخلاقی ما از استنباطات عقلی استدلال شود و ممکن است برای حیات
 اخلاقی ما آنطور مبادی باشد که در بداهت خود مثل این باشد که دو در چهار است
 و اینها هر واقعه سپیدی دارد و همین بداهت دلیلی است که در مافعل اخلاقی وجود

میدهد « و قتی که من همه نواعث و موحباتی را که در امید عملی شدن آن قانون بنکار می افتد اراده نمی نمودم و این مردم دیگر چیزی بحر مشروعیت عامه اعمال باقی نمی ماند و این چیزی است که ممکن است صلاحیت آنرا داشته باشد که مبدء اراده گردد . یعنی هر من همیشه واجب است بطوری عمل کنم تا امکان آنرا داشته باشد که بحواهم این قاعده من قانون عام شود »

کلمات فایده است که در وقت عام همراه اوست که آنرا در نظر گرفته و بدانند که قاعده عام برای احکام خود است و کدام می کند چنانچه میگوید « دوق عام بحونی میباشند که چطور در هر حال پس آن چیزی که حصر است و بین آن چیزی که شر است و هم پس آن چیزی که مطابق واجب است و آن چیزی که بر خلاف و طایفه است و فرق کند » گوناگون کلمات خیلی ها بعقل عام معتقد است و حتی حاضر است که فلسفه را در راه آن و زبان کند

این است نظریات اوای کلمات ، که ماورای آن همه نظریات او شرح این مسایل است . درین شبهه نیست که این مبادی بسیار عالی است ولی بطوریکه با تلمیحات تمهیل میگوید اگر دوق عام این مبادی ، آن چیزی را که کلمات میداند ، بداند ؛ پس در آنوقت به فلسفه چه چیزی باقی خواهد ماند ، که درس دهد . درست است که « انسان در پیشگاه چگونگی عادل و بیگ مشود و با چطور حکیم و فاضل میشود ، هیچ محتاج تلم و فلسفه نیست . » و علاوه بر آن ، این هم درست است که « شناسائی هر شخص بر واحیات عملی و علمی او چیزی است که بدسترس هر انسانی است ولو که عامی هم باشد ، ولی رأی عامه را قاعده های قانون عام اداره میکند و بلکه شخص عامی و قتی که بحواهد اربهلوی اخلاقی برای تقدیر کدام فعل رجوعی کند ، به ضمیر خود و عقل مجرد خود رجوع میکند ، و طبیعی است که حسب و قبح آن عمل تابع آن انسانی است که در نظر او موحب آن عمل شده است . پس عامی آن عمل را اگر تعدد یا تمجید میکند ، بر شرط همان اراده حصره میکند ، که کلمات در آن باره بحث نموده است . اما چیزی که محقق است این است که عامی اران مبدئی که باعث او

چون در دوم آن میجوهد از فلسفه عامه به مابعد الطبیعه احلاق برسد . و در سوم آن از مابعد الطبیعه احلاق به انتقاد قلمحصر واصل شود . کلمات در قسم اول از تحالاً شروع شده و میگوید ممکن نیست در دنیا هیچ چیزی به صورت مطلق تصور شود الا اراده حیر . و مقصد کلمات اراده حیر آن اراده است که حیر آن از نتیجه ها و اثرهای آن که بیش یا کم مهتت بخش است ، هیچ استمدادی نخواهد ، و بلکه حیر آن در نفس آن اراده باشد کلمات میگوید . « هر زمان که بهره مخالف و مانع طمع بند ، این اراده را از حیرت وسایل آن ، که برای اجرای مقاصد خود در دست داشت ، محروم ساخت ، و هر وقت که این اراده تمام مجهودات خود را صرف کرد و بجائی رسید ، و هر وقتیکه این اراده تنها ماند ، خودش چیزی است که به روشنی حاس خود مانند گوهر فیسی میدرخشد ، زیرا که همه بهای آن از دانه خودش برایش حاصل شده است »

کلمات برای ادراک این معنی عربی ، کلمات خودش بهر است آن مستشعر است ، خود را محبور می بیند که برای در یافتن این معقول (اراده حیر) ، معقول دیگری سردست بگیرد ، که آن معقول با اصطلاح خودش معقول « واجب و وظیفه » است ، که از معقول اول عام تر و شامل تر است . و برای اینکه کدام عمل قیمت ادبی داشته باشد ، باید که به آنها مطابق واجب و وظیفه باشد ، بلکه باید که آنها واجب (نه میل و نه مهتت) موجب آن شود . و علاوه بر آن فعلی را که وظیفه موجود میآورد ، قیمت خود را اعرص و نتیجه آن میگیرد ، بلکه قیمت آن در اثر همان قاعده است که بعمل آن فعل هدایت داده ، و هم در اثر آن مبدء است که اراده بر حسب آن متوحد این فعل شده است : کلمات میگوید . « ما برین ، واجب و وظیفه عبارت است از اینکه صورت عملی شدن فعل فقط و فقط در اثر احترام قانون باشد پس همان استحصار دهی نفس قانون (که بجز ار موجود عاقل نزد کسی دیگر نیست) ، و ندارد در نتیجه آن استحصار شناختن مبدئی که حامل اراده است ، تنها موجب آن حیرت است که آن را از بلندی ذاتی مقام آن حیرت ادبی می نامیم . » ولی اگر پرسیده میشود که چیست آن قانونی که استحصار آن به تنهایی ، اراده را در عمل وادار میکنند ، که هیچ تمایز و اعراضی از آن در نظر گرفته نمیشود ، کلمات جو آن

مهما میکند ، و در حالت دوم احکام فرصیه عبارت است از «صالحی که بصورت تبصره ما را به راه سعادت حقیقی ، رهنموی مینماید ، ولی احکام و بنا او امر قطعی ، عبارت است از این قوانین اخلاقی که مطلق است .

کما بت احکام فرضی اعتمائی نمیکند ، و همیشه بر حکم قطعی متوقف است ، که دائماً تنها همیشه يك شکل دارد که این است ، « همیشه بران قاعده کار فرماشو ؛ که بتوایی اراده کمی که آن قاعده قانون عام شود . » صیغه ایست که کما بت قبلاً آنرا استعمال نموده و اکنون می خواهد برایش قیمت حدیدی بدهد . و آن ایست که آن حکم قطعی که مطلقاً نام عقل امر میکند ، ممکن شده نمی تواند ، الا اینکه این امر را به آنطور موحودی میدهد ، که در ذات خود عایه و مقصود بالذات است ، و وسیله استعمال دست دیگری نیست .

باینصورت باید که اراده را تابع هیچ قانونی ندانم ، که گویا خودش نفس خود قانون خود را وضع میکند ، و گویا « وضع کننده قانونی است که خودش بآن قانون اطاعت میکند . » و این است چیزی که آنرا کما بت حکم ذاتی اراده میدانند ، که وجود آنرا در دائره هستی هر فرد عاقل اعلان میکند ، و این است آن چیزی که قانون گذار عمومی است ، نه ناین معنی که هر اراده فردی قوانین عالم را وضع میکند ، بلکه ناین معنی که باید طوری عمل کند که بتواند نفس خود را موحودی نداند که گویا قوانین را برین عالم را وضع میکنند ، و کما بت ناین قاعده خود ، « قاعده حکم ذاتی » ، آنقدر فریفته شده است که اصل کرامت طبیعت انسانی و یاهر طبیعت عاقله را که باشد در آن میداند ، و بلکه آنرا مقیاس تمام مادی اخلاقی می شمارد . نا اینکه باید معترف شد که اصل و منشاء این نظریات ، احساساتی است که فوق العاده شریف است ، ولی نارهم نباید بآن تسلیم کرد . زیرا نظریه استقلال اراده نظریه است که خطرات احتمال ناویلاز رنگارنگ را دارد . اینکه اگر انسان برای شخص خود قانون وضع میکند ، که ناظم سلوک او شود ، طبیعی است که صریحاً مخالف شهادت ضمیر است ، که شاید رأی عام را هم بران بفرائیم ، صیغری که از عقل

بر فعل اوشده نور ، هیچ سوالی از خود نمکنند که بایدها بون عام شود ، و بنا به فاسوف هم درین باره ارضای برتری ندارد

کلمات میگویند « ممکن است که اراده در ح کسب زلی فوراً اصراف میکنم ، که نمیخواهم آرا فابون عام بسازم ، و چون کتاب درین باره به جزنا رجح عملند ، باید درایش گهم ، شود ، نامه = متن است اسان درین نگذید و در ع حال نداند که مرتکب شری شده ، ولی منعبت آبی کد پیش روی او است ، رسعت بهن لا نصیب او است ، هر دو مهم ساخته و برادر گماد ابداعته باشد ، و علاوه برن ، کتابت باین فاعده خود بصورت غیر شعوری ، به حساب معنقی که آرا از عام احلاقی در درده به - رحا - دد اسب لایب میگویند » چرا که کتب بک قانون نامی نمی سازم ؟ برای ایدیه دران وف ، و عده نافی بخواهد نماید ، زیرا بن چه فائده خواه کرد که باب خود را بمردهی ظاهر کسب ده سخن مرا تصدیق ندهند و با اینکه آن که ترا اعتماد نمایند ، ووفیمیکه بهمتنای خود فهمیدند ، آنگاه قرص مرا ار همان سکه که داده بودم ، واپس ادا نکنند ، و بنا برین کتاب از حثی که مستشعر نیست ، نتیجه و منفعت را قانون احلاقی ساخته است ، و اگر دروغ را حرام می سازد ازین است که وقتیکه قانون عام شد « نتایج » بسیار بدی تا ر میاورد ، و شاید هم ازین پهلوی در بعضی حالات مخصوص ، معید رافع شود

باز کلمات میگویند « عمل او امر خود را که گاهی احرام میسود ر گاهی هم نمیشود » صادر میکند « صیغه امر ، در لغت کات ، « حکم » نامیده شده است ، گویند دو رقم او امر و یا احکامی است که عقل صادر میکند اول و ثبات است که اگر به فعلی امر میکند ، برای این است که در یعه خیر دیگری است و دوم قطعیات است ، که آن فعلی امر میکند که آن فعل در حدودات خود خیر و بیک است

احکام و یا او امر فرضی هم دو قسم است ، زیرا که آنها یا مطلق است به عرصها و مقاصد خاصی ، و یا اینکه مر بوط است بآن عرص عامی که برای همه کائنات عاقله است ، که آن عرص عام سعادت است پس در حالت اول احکام و صیغه عبارت است از مجرد قوا عد کیاست و تدبیر ، که بهترین وسائل را برای کدام عایه مر عو بی

ار کسی که می گویند اراده را بر صمیم کار بگیرد .
 کتاب دوم او « انتقاد عقل عملی » که طبعاً تابع کتاب « انتقاد عقل محض » -
 اوست . این کتاب اساس های ما بعد الطبیعه اخلاق را که « معرفت موقتی را بین ما و بین
 مبدء و طبیعه به میان می آورد » و اران يك شكلی بدست ما میدهد ، ا کمال و ایصاح می کند ،
 درین کتاب ، ماورای آنچه در حرو اول گفته است و کنون آنرا تکرار می کند ،
 دیگر چیز مهمی ندارد ، و تنها نظریه که بران پیچیده است همان نظریه آزادی است ، که بار بار
 آن آمده است در اصطلاح کانت آزادی ، بدون تسخه منطقی قانون و آنهم به طبق
 تحلیلات عقل حیر دیگر نیست ، و تا وقتیکه بواسطه عقل عملی میدانیم که ما پیرو واجب
 می باشیم ، طبیعی که آن واسطه بر آزادی خود را دانسته ایم و باید ایمنطور نیز باشد
 زیرا که تکلیف بدون آزادی معنی ندارد پس ما برین در عقیده کانت حریت عبارت
 است از استمتاع حالص عقلی ، که باید حریت حسب این عقیده ، امر واقعی نباشد . پس
 گویا در عقیده کانت آزادی حر در سایه فکر منطقی در دیگر حا و جودی ندارد ، و بدون
 ار روشنی منطقی حیر مجهول الهویه است ، ولی کانت که دعوی اصلاح علم ما بعد الطبیعه را
 می کند و می خواهد ، نه فکر خود ، آنرا از افلاس نجات دهد ، بجائی رسیده است ، که
 بمقابل حقیقت آزادی که صمیر آن شاهد آشکاری است ، و هیچ شکلی در آن متصور شده
 نمیتواند ، چشم خود را پوشیده و خود را بسنگ کم و نزاروی پاره منطقی می فروشد . آیا
 او نمی بیند که میره اصلی نفس انسانی را بخطر می اندازد و قانون اخلاقی را مشوه میکند ،
 و فتیکه آزادی بدون ار ساحة فکر دیگر و جودی نداشته باشد ، پس بهتر است بگویند که
 مطلقاً و جودی ندارد ، زیرا هر فکر محل راع است و کانت شخصاً هم دعوی آنرا
 نمی کند که فکر معصوم است . اگر کانت اینطور می گفت که وجود منطقی آزادی
 کمتر از وجود واقعی آن نیست ، آنگاه مسئله بهتر مفهوم می شد ، ولی اینقدر اعراق
 در اهمیت عقل محض ، و حتی خاصیت تحلیل را بآن داد ، طوریکه بار تلمی میگوید .
 حروح است از حق و هم از انصاف ، و باید بموافق شعور عام و هم نداشت امر ، چیزی را که
 بمافوق انسان است ، بخداوند وا گذار شویم ، و باز هم « بمرص مجال اگر آزادی مخلوق
 ماشده بتواند ، شاید ار راه عملی ار اعمال عقل ما خلق شود ، نه از راه عقل محض .

روشنی میگیرد مستشعر است که اوپرو فوایمی است که خودش مطلقاً آنها را وضع نکرده و هم نمیتواند آنها را تعمیر دهد، و او که اگر بتواند اران تجاوز نماید، اگر انسان کنشی باشد که قوا بین خود را وضع میکند، باید بتواند حسب خواست خود آنها را تعمیر و تبدیل کند. درین شکی نیست که اگر این رتبه را با انسان ما همیم، آنرا، طوری که بار تلمی سا تهلیر میگوید، به صف شارع، بلند میساریم، و ای اگر او اینطور شارعی می شود، چون نمیتواند فوایم عام وضع کند طبیعی است که هر کدام باید تابع قانون صیق و معیر نفس خود گردد. این نظریه و این شیوه، همانا رحمت فهری است بهمان کبریاء و راقیون که انسان را مستقل می دانستند. اگر انسان واقعا شارع باشد خود را مقیاس هر چیز بسازد، و خود را ارباب عالم مستقل بشناسد، و محصور صاً به ضعف خود نادان شود، و ارحشوع خود که در این ضروری است و باطبع او همراه است استفاده میکنند، ولی بهتر است که کات باین اعتراف کنند که انسان آزاد است بحای آدمی که میگوید مستقل است، یعنی آزادی عبارت ازین است که میتواند قانونی را که او وضع نکرده است اطاعت نکند و با تحلف، و فصلیات او در اطاعت است و عقوبت و ردلت او در تحلف، اینجا کات خودش هم باین امر احساس میکنند، و ازین است که بر وایت بار تلمی، در جزء سوم کتاب خود، وقتی که از «ما بعد الطبیعة احلاق» به «انتقاد عقل عملی» - انتقال میکند، از آزادی حرف میزند، از استقلال، ولی آنهم اینطور که میگوید، آزادی برای حکم ذاتی اراده احصاء کاملی میدهد. و تحلیل فکر حریت کافی است که احلاقیات تا به ما بدهد، خود اران مشتق شود، و همور پیشتر رفته و اعتراف می کند که: «جمیع مردم برای خود اراده آزادی تصور میکنند، ولی چون این حریت از مفهومات تجربه ایست» لذا کات آنرا بدون یک «معنی دهنی» چیز دیگری نمی شناسد و حقیقت خارجی آنرا اینطور تصور می کنند که، «در ذات خود مرهور است و چون ارهر مشابهت و ارهر مانند بری است، ممکن نیست که مفهوم و یا متصور شود» و این کلام را بطوری حائمه میدهد که اران یک اشاره عامی بوجود خداوند (ج) میکند که باصطلاح کات تنها نتیجه ضروری استعمال نظری عقل است، در علاقه که با طبیعت دارد، و این هم معتم است

محتاج سعادتی نیست، وای سعادت بسا وک احلاقی بیک، محتاج است، و آنرا رکن و عنصر
 اهم خود می‌شمارد. پس بنا برین سعادت و فصیلت دورکن حیر اعلی (نام) می‌باشد،
 و بنا ایسکه هر دو رکن برای نشاییل حیر اعلی لارمی است، نارهم این دو رکن در نظر
 علم احلاق، ازهم اهتاری دارد، و حطا است اگر هر دو را یکی تصور کنند، طوری که
 ایقوری ها وروافی ها، نایسکه دو مکتب متضاد بودند، درین که این هر دو رکن را یکی
 میدانستند، نارهم متفق بودند و این حساب که قرار گفته کات «انتی اومیای Antinomy
 عقل عملی» یعنی برهاں حلف می‌آید ریرا عقل مارا وادار می‌کنند که جانب
 حیر اعلی (نام) سعی کنیم، ولی ندو سب آن رسیده به-توانم (۱) اگر مبداء باعث
 اراده را در حستجوی سعادت شخصی نگماریم، درین صورت ادب و فصیلت از بین می‌رود
 و در نتیجه، یکی از دو عنصر «حیر اعلی» از دست ما بیرون میشود، (۲) قوای طبیعت که
 قدرتی بر آن ها ندارد، هم شه معارضه می‌کنند و نگدارد که بیک علاقه ضروری می‌مانند
 علاقه علت و معلول، بین فعل و سعادت محکم شود؛ و این رو میل به سعادت ممکن نیست
 که در عین حال عامل قواعد فصیلت هم شده نتواند. بطوریکه قواعد فصیلت نیز ممکن
 نیست که علت وجود سعادت مرعونه گردد، و این اسب «حلف» مگر این «حلف» را کات
 بواسطه مسئله که آنرا مسلمات عقل عملی می‌نامند، و بنا به عبارت دیگر شروط، منطقی، که عقل
 برای تحقیق حیر اعلی لازم می‌داند، حل می‌کند و آن این است که چون آن
 حیر اعلی معنی (حیر نام) درین حیات دنیا، بواسطه که اراده ما همیشه به قانون احلاق
 مطابقت تمام ندارد، ممکن الحصول نیست، ماند که ما وجود باقی و لایتماهی را باشخصیتی
 که ابدی است فرص کنیم، که این هر دو برای کائنات عاقل مساعدت و مساعدت کنند
 تا رفته رفته نتواند که به کمال و قدسیت، اقترب زمانی حاصل کنند. پس جلود روح
 که ایضاح ممکن آن ممکن نیست، کمون از مسلمات عقل عملی است، که ایضا مسلم
 دیگری هم هست، که عبارت است از وجود خداوند بر آن که خداوند (ح) به قدسیت خود
 اسبابرا اهل سعادت می‌سازد، و او تعالی بیک علم برین و قدسی و قدری است، که کائنات
 قدسیه میتواند سعادت استحقاقی و استعدادی خود را، بدو اینسکه نقوائین طبیعت مقید

کلمات نسبت به تحریره 'یک نوع فونیایی دارد که ارا را شدید می گرد و دومی خواهد که هیچ گاه آن و نه علم النفس، ماسی باشد' و این است که ارحاف بهی که از بحرته می خواهد که هیچگاه از وحدان نپرسد و هر چیز را بعمل خالصی که هیچ شائمه به نه نداشته باشد، حواله کند اینک بشوید الهاماتی را که عقل محض باه القاء مساند هر چه را که ما از علم آشکار می دانیم و هر چه که از کوچکتی این حر که می از حر کات ندی ما و نا کوچکتی این فکر نمی از قریحه ما اظهار میشود، تمام این ها ا که ممدام، مهابا و اصبه مناس مطلق است، ولی اگر طوریکه از تلمی میگوید، کلمات از علم النفس می پرسد، علم النفس همان جواب را برایش می داد که تمام افراد نوع انسانی آن جواب را دادند، و بر همان جواب را می شنید که شرایع تمام ملل هم همان یا سخ را گفته اند و عبارت است از این جواب که، «سمع و بصر و قلب انسان تماماً مسئول عمل است» و این است، و آراد است، و اینک که این حریت و مسئولیت را انسان در اعماق روشن و وحدان خود می بیند و همین چیز است که انسان را در جمیع مخلوقات اتمیاری داده؛ و بر همین چیز است که عظمت و کرامت را به انسان بخشیده و او را سده مطیع خالق او گردانیده است. آیا کلمات می تواند ثابت کنند که اراده غیر آراد هم موجود می شود؟ اراده که حریت ندارد اراده نیست

کلمات در بین مبدئی که باعث اراده در عمل است و بین موضوع اراده، فرق می گذارد و میگوید این مبداء حامل و باعث عبارت از فاعل اخلاقی است و موضوع عبارت از حیر اعلی است، درین موضع در تحلیل معقول حیر اعلی می پردازد بهمان طوری که بیشتر مبداء و طیفه و مبداء اراده حیر را تحلیل نموده بود، ولی پیش از همه باید ارا انهامی که شاید موجب مناقشات بی فایده شود، حل و گیری کنیم. زیرا ممکن است لفظ «حیر اعلی و یا حیر سره» بر مفهوم (اعلی) دلالت کند، بطوری که غیر ممکن است که بر معنی (تام) نیز اطلاق شود. فصلیت حیر اعلی هست ولی حیر تام نیست و اگر نخواهد که حیر تام هم باشد باید که بسعادت مقرون گردد، تا سعادت و فضیلت، با اتحاد همدیگر، حیر اعلی را (اهمعی حیر تام) تشکیل دهند، ولی فصلیت نسبت به سعادت اعلی است، زیرا فصلیت

اگر اصلاحی که کات دعوی آنرا در مابعد الطبیعه و در فلسفه داشت، عمارت ارس باشد، مشکل است، طوری که بارتلمی بر میگوید، که موقع اصلی خود را دریافته باشد اگر کسی فکر میکند که خداوند مخلوق روح را نه این سطح باری تنزل دهد که غیر از معقولات تبعی و فرضی و مسلمات، بنیاد خود چیری نداشته باشد، محاطه ایست که بحقایق ثابت آن‌ها می‌کند در باره حریت، همانا ندیدی است که حقیقت واقعی وریده ایست و حاحیت به هیچ ابصاحی ندارد و مشاهده شاهد آن است. در باره روح، دلیل هائی که از طبیعت آن، برای خلوق آن استدلال میشود، بارها قوی تر است از آن دلائلی که کات می‌آورد و اگر بواسطه مشاهده‌ای که بارها از منطق کات مصوب تر است ثابت شود، که مبدئی که در اسان حس می‌کند و با اراده می‌ماید و هم فکر می‌کند، غیر آن مبدئی است که تعدیه و اساشه می‌ماید، در آن وقت حق است که معتقد شویم که هر کدام از این دو مبدء مختلف، برای خود بهره خدا گانه دارد و هم ممکن است که از مابعد الطبیعه آثار فلاطون و یادیکارت، بان اعتقادات ثابتی که در «فیدون» و در «ماملات مابعد الطبیعی» ذکر شده است رسید، در باره خداوند حل‌اسمه، بهتر است کات را به کتاب دهم قوابیس و فلاطون، و به کتاب «گفتاری از طریق» دیکارت حواله دهیم، که شاید کات بواسطه این مذهب رایروی کسودلی ولو که کات خوش نشود، محبوریم طوری که بارتلمی می‌گوید، گوئیم، که این مذهب، مذهب حق است. اگر کات ارتواضع کار می‌گرفت و دلیل‌های خود را بر تمام دلائلی که از طرف دانشمندان حقایق بر اثبات حریت و خلوق روح و وجود خداوند اقامه شده است، می‌آورد، می‌توانست که در راه این گنج‌های اسانیت، قدمی به خدمت بردارد. ولی چون همه این‌ها را پذیرد گفت و خواست که خودش جای همه اسلاف خود را پر کند، پس طوری که بارتلمی سانه‌ها می‌گوید: دور از عدالت نیست، اگر مسئولیت سقوطی را که ما بعد الطبیعه جرمی، در اثر فکر او بآن دچار شده است، و صفحه‌های سیاهی را در تاریخ فلسفه ثبت خواهد کرد، بدوش بگیرد.

و از طرف دیگر، قانونی که وجدان ما ملقین می‌کند، از اسان این را می‌خواهد که حتماً عامل «حیر اعلی» شود بلکه خواهشمند فعل حیر است، و هم سعادت، هر چند اهلیت

شوند، ارو تعالی دریا آمد، و اربین است که اربهاوی علم اخلاقی سرورئی است که وجود خداوند تسلیم کنیم، ولی نا انهم این مسئله، عقیده کانت، پرسش محصی است که کانت آن تصریح می کند، بلکه عقیده او محصی اصاحی است رای عقل نظری، اما نه سمت عقل عملی، این تسلیم بوجود خداوند، کنار عقیده است و آن هم عقیده محصی، را که عقل محصی، سرچشمه یگانه است که مصدر این طور پرسشها است.

به عقیده کانت، باید دین و امر مسلم، مسلم سومی هم افزوده شود که آن عبارت است از حریت و آن چیزی است که عقل ملی آن را با احصاح اقتضاء میکند، فاشو اند توسط آن، فهم قانون اخلاقی را در مبداء و در مضمع آن ممکن بسازد، پس حریت و حاو دو خداوند (ح) برای اصاح آن معقولی است که بدون این سه چیز، قابل طبصاح نیست، مقصد کانت این است که رای این چیزها تنها تنها، قیمت بررسی محصی دهد، چنانچه درین باره اصرار نموده میگوید «ما این چراغ طه مت روح خود را می شناسیم و نه هم عالم معقول را و نه موجود برین را، بلکه تنها این می برداریم که مفهومهای آنها را مفهوم حیر اعلی، ارحیث اینکده موضوع اراده ما است، ربط دهیم، حیلور حریت ممکن است، و چگونه میتواند انسان این نوع سببیت را که مانعی بینیم، بطور وسعی، و یا نظری تمثیل نماید؟ و معانی دیگر هم اربین قبیل است، زیرا ادراک انسانی نمیتواند که امکان حریت را کشف نماید، ولی در مقابل این چیزها برای هیچ سلسله و حتی برای عامی ترین مردم، ممکن نیست که بتوانند بگویند اینها مفهومات حقیقی هستند،» گونا گانت باین کلمات خود میخواهد بگوید که: معقولات نمیتوانند وجودی را معرفی کنند و معقول ذهنی نمیتواند مورد استنتاج چیزی شود که خارج دهن باشد و اربین سبب، حریت و حلود روح و خداوند، بدون معقولات ذهنی دیگر وجودی ندارد، که این سه معقول اربینک معقول عام تری (که آن هم بدون شك مجرد از ماده است و عبارت از معقول حیر اعلائی است که ذاتاً نه معقول قانون اخلاقی متعلق است) اشتقاق و انتزاع شده است.

اهداحب و اگر اران هیچ کسب هدایت نمی کرد ، همیشه در تاریکی هائی می ماند ، که اران بر آمدن مشکل بود ، ولی بهر حال ، اخیراً ، بتمام قوای خود به « حیراعلی » و او که بمطراو نور حقیقی و کامل خود در حشید ، متشمت شد ، ریرا یگانه چیری بود که موجب ابحاث او بود ، اما بحای اینکه اینقدر ار راه حق دور شود و بارار راه های پریبج و باب ، آن رجوع کند ، برایش بهتر بود که مستقیماً مانند باقی مردم به سلطان عقل و وحدان مستمسک می شد ، و نه اعتقاد های راسخ و بررگی که ار راه عقل و وحدان بر طبیعت روح و آینه شده آن ، و بر موجودی که لایزال و لایقماهی است ، استشهاد می کند ، می گرائید .

کتابت انتقاد عمل عملی را به بعضی نصاب عمومی که در عایت نلمدی و ژرفی است ، که هم در تریبه خیلی مهیداست و هم در فلسفه خیلی عالی است ، احتیاط داده است .

طوری که بار تلمی میگوید اثر کتابت مقین ترین نوشته ایست که شاهکارهای فلسفه در فید قلم آمده است ، و این ثنائی است که بی محل نیست ، ولی شرطیکه ار بعضی حصه های آن صرف طر شود ، و اسلوب و نمط آن در نظر گرفته شود . ریرا کتابت بعدار فلاطون در حالیکه خود مستشعر نیست ، که معماً او را تقلید کرده است ، بهترین شخصی است که در باره ماهیت فصیلت انسان و در باره ذات و صفات ثبات آن ، باس خوبی بحث کرده ، و این مباحث مشکل را با آن عمق هائی رسانده است که دیگر کسی حرأت رسیدن را با آن اعماق نمی کند او خود را با عقل ، در نك حجره محبوس ساخته و کوشیده که ار عقل بعوض وحدان ، درین ششدری که تنها وحدان بدرک های آن بلد است ، کار بگیرد و در عین حال رشته او که شیرازه سد این افکار است ، ار گره های زیاد حالی نیست ، و بسا میشود که انسان میتواند خود را ارین عقده ها ابحاث دهد ، ولی تطبیقات او که برای اظهار محتویات کتاب است ، خیلی مهم و حذاب است ، و هر کس ار سیاحت این نوشته حات بر میگردد برار بمحید و احترام میشود ، ریرا با وجود شكوك و تردادات ، با هم در آنجا نك نوع صفاء قلبی بر می یابد و چیر قشنگ و هم اثر بیکوئی را مشاهده می کند . بمطره فصیلت قشنگ است ، و اگر فصیلت ، در لوحه تصویری کتاب ، جمال حقیقی خود را ظاهر نکرده باشد ، حتمی است که قرار گفته (بار تلمی) در روح فیلسوف که بارها ارین لوحه و کتمک تر است ، خود را ظاهر می کند

پیدا کند، نارهم بدرجۀ دوم است، و معنای بردیک تری سعادت حیرری بیست که عقل آنرا در حساب بگیرد، و این مبدئی است که نایب حساب بیشتر از نافی اخلاقیون، آرا قبول میکرد، زیرا هیچکس اروسشر و بهتر قانون اخلاقی را واضح ساخته است، و وظیفه و واجب حیللی دور است که انسان سعادت را حسمحو کند، زیرا که نسا اوفاب، سعادت را بر نایب حاضر میکند و عملاً فرمان میکند، و کسالت او این کسی است که نایب جمعیت اعتراف کرده است، ولی نارهم کتاب در اینک «حیراعلی» راه و معارف را فرار داده است، و معصود دور شده، زیرا که کسالت سعادت را بر رکن رکنی از حیراعلی ساخته است، و از راهی که مسنشر بیست در آن ورطه افتاده است، که خودی یونایبها را نایب تحصمه میکرده است، زیرا که بین فصیلت و بین سعادت تعانی را، تا یک اندازه، ایجاد نموده است، و هر چند که نگوید که این کارها مع آن نمی شود، که فصیلت حیراعلی باشد، نارهم فصیلت را نایب که آرا بچهر دیکری صم نموده است، مگر ساخته است، و نایب که بمعاد انسان و هم بمعاد حق بردیک در این است که بصورت وضع نگذاریم که، حر اقدس و حیراعالی و حیر کسامل و تمام چیزها، تنها و تنها فصیلت است که نایب آن بیروی کنیم، و بویج چیری، و حتی به مرد و مفادی که مادناً و یا معنی آرا را انتاج میشود ادسی التعمانی بمائیم، نایب هم نایب گفته نماند که نظریه حیراعلی در نظر کسالت نایب نایب آن امر ضروری است، زیرا که مسئله حیراعلی به مسئله حلود روح و وجود ناری تعالی، اتصال لایفکی دارد، ولی همین حس اعلی است که یگانه ملجائی است که اختلاف حیللی و مهر و صفة که بن عقل نظری و عقل عملی واقع میشود، در آنجا پناه می نماند و حل مگر دد، پس این حیر اعلی و لو که بعقیده (نار تلمی) نزد کسالت هنوز بیش از نعتیۀ پاره بیست، نارهم از عرفی که در کمین او بود، او را بحاج داد، و در نایب گفته «هوم» آرا نرسید که مبادا ناساحل لا ادریت رفته و آنجا نکل بشیمد، کسالت بسیار کوشید و انظراف و آنظراف بسیار دست و پا کرد، ولی عقل نظری بدر دیش بخورد، و به هم عقل عملی آرا ن بیشتر فایده نمود، و همان بود که نایب ازین نور «حیراعلی» ناورسید و کسالت هم نایب طرف شتافک، و اگر چه این نور در چشم او یک نور هسار ثابت و روشمی نبود، ولی یگانه چیری بود که بر اهنش روشمی

نگردد شاید کلمات شخصاً چسبند نمایی داشته، که دوستی را چندان دوست نداشته باشد، خواه که طبعاً برو دت داشته و یا اینکه بدگمانی او قدری زیاد بوده، که نتوانسته دوست‌های امین وجود بگیرد

اگر اینطور باشد معلوم میشود که کلمات انسان را غیر قابل جمعیت مندانسته است، ارسطو بهتر مندانسته که انسان را کائنات مدنی و سیاسی بالطبع شماخته است، شاید کلمات ریز بود بعضی از دساتر درباری و فروع وسطی رفته که انسان باید دل خود را برد کسی نار نکند، و سر بره خود را کسی نگوید و همه چیز خود را بپوشد. پس انسان اینطور نیست که قابل جمعیت نباشد، ولی البته در بعضی حکومت‌های معین وارد بعضی اشخاص معین، انسان می‌شاند که سکون کند، و آن‌هم شرطی که راحت برد او خیلی مهم باشد، و یا اینکه و طبعاً او آن قدر مرم باشد که نماند او را در خطر صراحت پیدا رود

در مسائل «میثاق فیر یکی حقوق» نیز کلمات شاکار بهائی دارد که میتوانیم او را درس ناره هبتکر بشماریم. ما بعد الطبعه اخلاق کلمات، هر دو علم (اخلاق و حقوق) را در بر میگیرد، زیرا هر دو جزء آن است، چونکه جمیع واحبات بدو قسم است: یکی واحبات قابلی که تشریح آن ممکن است خارج باشد، و دیگری واحبات فصیلت، که بحرار تشریح داخلی محص، بجزر دیگری تابع نیست؛ و این‌ها تمیز عمیقی که بین علم اخلاق و بین علم حقوق است، ظاهر میشود، پس علم اخلاق بعضی از افعال را بر ما تکلیف میکنند که تمها و طیفه سبب آنها است، ولی علم حقوق اعمالی را بر اختیار محص ما فرض میکند که سبب موکول آنها هر چه می‌باشد، باشد، و ازین است که قانون برب عرصه اکراه است و اخلاقیات میدان حریب و استقلال، تمام واحبات قابلی ممکن است که واحبات اخلاقی بر نباشد، ولی واحبات فصیلت لازم نیست که همیشه واحبات قابلی گردد

رمانیکه کلمات قانون را تابع علم اخلاق میسازد، طبیعی است که نظریه اولی سیاست را بر پیرو آن قرار میدهد او خوب میدانند که چه چیز سیاست را اینقدر مصطرب ساخته است،

پس انتقاد عقل عملی، بهر صورت، مستوحسب ستایش است، و همه‌ها در اثر هائی که در باره عقل اساسی نوشته شده است، طوریکه بار نلهی مگویند، هیچ اثری بر آن براری درده نمیتواند، الا همان محاورات بررگ فلاطون، و همچنین در باره فعلت، که هیچ عقای درین باره به عقل کانت ترجیح ندارد، و هیچ فلسفی نتوانسته باین صفائی آن را برده تصویر کند، کتاب دوشاهکار دیگری هم دارد که علامه عبرت او است، که یکی «مادی میتا فیرسکی اخلاق» و دیگری «مادی میتا فیرسکی حیوان» است، که باید به بعضی نقاط این دوائر حارند او تماس کنیم ولو که گام‌های، مادی اخراج داده بحث گذاشته ایم، و امید است مطالعات محترم پژوهش ما را بپذیرند.

کانت درین دوائر خود چهار طرحدید را، بحالی ریادی دارد، عظم و عبرت کانت، طوری که درین دوائر دیده میشود، در هیچ جانب دوت و این صفائی و این انتظام، که باعلی درجه مثالی خود است، دیده نشده است، و باید قبول کرد که کانت شخص مبتکاری است که هیچ تعلیل ندارد و مخصوصاً در علم ماورای طبیعت، مبادی میتا فیرسکی اخلاق، دارای دو جز است که یکی ازین دو جز، در باره واجب انسان است جانب نفس خود، و دیگری و احباب انسان است جانب غیر، که تقسیم ساده است و کانت هم درین باره تحلیلات مفیدی نهاده است و حقیقت این است که عظمت انسان بهتر ازین در هیچ حائی دیده نمی‌شود، و همه حسن حمایتی طبیعت اخلاقی بهیچ اثری اینقدر واضح نشده است، ولی متاسفانه کانت مثل اعلامی دوستی را به مفاهمی از نزرگی و بلندی گذاشته است، که مشکل است بموان تصدیق داد که این دوستی ممکن باشد، و حتی عقیده دارد که ارسطو هم مثل او در باره دوستی ندانسته، بوده است، ولی این جمله هائی که کانت آن‌ها را از رناب ارسطو حکایت میکنند در کتب ارسطو موجود نیست، که اینک اخلاق بیکوما کوسی بدست رس همه موجود است و همه میتوانند آنرا مطالعه فرمایند، تنها چیزی که ارسطو گفته است این است، اگر انسان دوستان ریاد دارد معنی آن اینست که دارای یک دوست حقیقی شده نمیتواند، ما هم باین موافقیم که دوستی مشکلات دارد و کانت درین باره حق بجانب است، ولی آنطور مشکلاتی نیست که نزد انسان مغلوب

واریس رومیگوشد که درانش صوابط بهتری وضع کند ، او خوب درک میکند که اخلاق جامعه همیشه ریگ سیاستی را گرفته که با اخلاق فرد درگیر است . اومی بیند که جامعه ها حرص و تعدی و ممانعت را اخلاق اصلی و حیر اعلائی خود فرض نموده اند واریس است که اخلاق فردی هم نمیتواند که فد خود را راست کند ، اومی بیند که اگر اخلاق فردی به عدل دعوت میکند ، اما سیاست بد تحطی و تجاوز بر توصیه مینماید ، طبیعی که سیاست باین شکل حاضر خود باشد موجب تشنج گیتی شود و نك صحنه هرج و مرج ، طوریکه در وقت کات بود و کمون هم هست ، بر با آرد و اریس است که به ملل و رؤسأ و شاهان آن ها ، حسب روایت باز تلمی ، چمیر خطاب میکند ، « باید که ملت سلوک خود را در هر مملکت بر قواعد اخلاق و قانون نظم دهد ، و همچنین بر ممالک لارم است که این قواعد را در عیال متبادله مراعات نمایند ، ولو که ه چند اعتراف صاتی را که سیاست از تحر نه استمناح می نماید ، پیش کند و ریگ و روعر هم نهد ، که درین حال ، سیاست حقانی قدمی برداشته نخواهد توانست ، تا ار اوام علم اخلاق پیروی نکند ، و اگر سیاست با علم اخلاق اتحادی حاصل نماید ، دیگر بعداران بر سیاست ، بر صعب و پیچیده ، نخواهد ماند ، و آن عقده را که سیاست باز کرده نمیتواند ، اخلاق حل خواهد کرد ، باید اعتبار حقوق انسان معدس شمرده شود ولو که شاهان درین راه قربانیهای بزرگ بدهند ، و بایند در بین حق و ممانعت تنازع واقع شود ، بلکه سیاست باید بر مقام منبع ادب و اخلاق ، سر بحط تسلیم بگردد ،